وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)

السنة العشرون العدد ٣٠/٢ ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م

الهيئة الاستشارية

١-أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي

٢-أ.د.محمد عبيد الكبيسي

٣-أ.د.محمد صالح عطية

٤-أ.د.مظفر شاكر الحياني

٥-أ. د.صلاح نعمان العاني

٦-أ.د.حسن فاضل زعين

٧-أ.د.خليل إبراهيم طه السامرائي

٨-أ.د.عبد الهادي خضير نيشان

هيئة التحرير

١- أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي	رئيس هيئة التحرير
٢- أ.م.د.قتيبة ضياء سهيل	مديراً للتحرير
٣- أ.د.عماد إسماعيل النعيمي	عضواً
٤- أ.د.أحمد عيسى يوسف	عضواً
٥- أ.م.د.ياس حميد مجيد	عضوا
٦- أ.م.د.ضياء محمد محمود	عضواً
٧- أ.م.د.خولة عبيد خلف	عضواً
٨- أ.د.جبير صالح حمادي	عضواً
٩- د.قتيبة عباس حمد	عضواً ومقرراً

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (٢/٣٠)

(٢٠١٣م)

الجامعة العراقية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

المتابعة: د. سلام عبود حسن

تنضيد: سوسن فائق، تبارك أحمد، هناء كاظم، أسماء جليل

تصميم الغلاف: أحمد عبد الوهاب

عنوان المراسلات:

العراق – بغداد – محلة ٣٠٨ شارع ٢٢/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

السيد وليد عبد الملك كتانة: مسؤول شعبة الطباعة والنشر

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة: mabda_irsc@yahoo.com

ملاحظة: ما يرد في المجلة من آراء ووجهات نظر لا تعبّر بالضرورة عن آراء هيئة التحرير أو وجهة نظر الجامعة العراقية.

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.

٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث– اسم الباحث– مرتبته العلمية وعنوانه– المقدمة– متن البحث– النتائج– الخاتمة– قائمة الهوامش– المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

٥. تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

٦. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهامش قياس ١٤ والعنوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.

٧. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

٨. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.

٩. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

١٠.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

١١.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

١٢.يزود صاحب البحث- عند نشره- بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة...

يليق للباحثين أن يفرحوا بكل كلمة تكتب وكل جملة تُخَط ولاسيما حين تجتمع في زهرية رائعة الألوان عنوانها (مجلة الجامعة العراقية). نعم، هي أبحاث علمية ودراسات نفيسة ومعارف منتقاة ومنهجية علمية رصينة لتخرج إلى مكتبات الجامعات وأروقتها بأحلى صورة وأبهى حلة، فمن أراد التربية والآداب وفنونها فعليه بهذه المجلة، ومن أراد الإدارة والاقتصاد والإعلام فسيجد ضالته فيها وقل مثل ذلك في فروعٍ أخرى وعلوم منوعة مضافة... تحمل العلم وتبشر به وتنشر المعرفة وتنثرها.

يسرنا في مركز (مبدأ) أن نزف للقراء الكرام وطلبة العلم عددنا الجديد ٣٠/ ٢ من مجلة الجامعة العراقية سائلين المولى جل في علاه أن يتقبل منا هذا العمل ويوفقنا لما فيه خدمة لبلدنا العزيز على مسيرة البناء والتقدم الماضية على قدم وساق في كل مجالات العلم والمعرفة.

هيئة التحرير

المحتويات

نماذج من الأدلة الكونية على وجود الخالق وقدرته (سبحانه وتعالى)

بين القرآن الكريم والعلم الحديث

د. حمزة حسين عبيد

كلية التربية للبنات

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن وجود الخالق سبحانه وتعالى هو الحقيقة الكبرى التي لم يعد هناك مجال للشك فيها، وخصوصا في عصر كشف الحقائق الكونية التي كانت قبل تعد من الغيب، غير أن التيار الإلحادي المنحسر المتهاوي قد عاد بلباس جديد يتمثل بالعلمانية تارة وبالدعوة إلى الاكتفاء بالعلم واكتشافاته والاستغناء بهما عن هدي النبوة تارة أخرى، ويأبى الله إلا أن يجعل العلم دالاً على وجوده وعظمته سبحانه، فلم تزل العلاقة بين حقائق العلم وبين الدين الإسلامي تزداد قوة يوما بعد يوم رغم المحاولات الحثيثة الخطى التي يبذلها المغرضون للفصل بينهما.

ومما تجدر الإشارة إليه أن القرآن الكريم كثيرا ما يخاطب الكفار في طرح الآيات الكونية الدالة على وحدانية الله وعظمته وقدرته، ذلك لأنهم لا يؤمنون إلا بما يرونه بأعينهم أو يلمسونه، ونراهم اليوم موفقين في اكتشافاتهم؛ من حكمة الله ليكون العلم حجة لهم او حجة عليهم، فمنهم من قاده العلم إلى الإيمان وآخرون قادهم إلى الغي والنكران: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿١٤﴾ ﴾[1].

وهذا البحث يسلط الضوء على نماذج من تلك الحقائق كما طرحها القرآن الكريم مسايرا في طرحه بساطة العقول وقت نزوله، ومبهرا للعقول التي لم تشهد نزوله بما تكتشفه من الحقائق التي تدعي السبق فيها سهوا، وسرعان ما ترجع إلى الصواب إذا علمت أن الحقيقة ذكرت في القرآن منذ مئات السنين علمها من المفسرين من علمها وجهلها من جهلها.

ولقد واجهت صعوبة في كتابة هذا البحث، وهي اختلاف علماء الإعجاز ومن تكلموا فيه في بعض الحقائق العلمية، حتى إنني وجدت أمورا خلافية بينهم، فضربت عنها صفحا؛ لئلا يختلط الاستدلال بالحقائق مع الاستدلال بغيرها من النظريات التي لم تزل قيد البحث إلى الآن، ولذا فقد رأيت الاعتماد في نقل الحقائق العلمية على أهل الاختصاص، دون غيرهم من الدعاة.

وإذا نظرنا في الأدلة الكونية التي وجه القرآن الأنظار إليها للدلالة على قدرة الله العظيم لا نجد أشهر من السماوات والأرض والبحار، ولا يكاد العلم الحديث يجد مجالا أروع

للبحث والإبداع يخرج عن هذه العظائم الثلاث؛ ولأجل هذا فقد قسمت هذا البحث على كل من هذه الموضوعات، ويندرج تحتها أشهر ما توصل اليه العلم من الحقائق الناطقة بوجود الخالق سبحانه وتعالى.

ولاشك أننا لن نحصي ما فيها لان ذلك من قدرة الله وحده إلا أنّ عجزنا عن إدراكها جميعا لا يمنعنا من إدراك جزء منها، ولاسيما إن سلكنا سبيل تعضيد العقيدة الإسلامية بما أفاده العلم في اكتشافاته وكلاهما آلات لتصحيح العلاقة مع الله، ومعلوم أن الكل لا يؤدي دوره إلا إذا تعاضدت أجزاؤه، وهنا بيت القصيد من هذه الدراسة، إذ لابد من أسلوب جديد في الطرح الإسلامي يتلاءم مع اليوم ويستمد نوره من الأمس ليستمر إشعاع النور إلى الغد بإذن الله وكما أراد سبحانه وتعالى.

المبحث الأول
السماوات بين القرآن الكريم والعلم الحديث

المطلب الأول: ذكرها في القرآن الكريم

لعل أشهر البراهين الدالة على وجود الخالق وعظمته سبحانه وتعالى هي السماوات وقد ذكرت في (١٨٠) آية كريمة بلفظ السماوات، وبلفظ سماوات في خمس آيات وبلفظ السماء في (١٠٧) آية، وبلفظ سماء مرتين، فيصبح مجموع ذكر السماوات (٢٩٤) مرة ولا شك أن هذه الكثرة في الذكر تلفت الأنظار إلى أهميتها، والواقع يشهد بما شهد به القرآن الكريم إذ إن أكثر الأبحاث شهرة وأهمية اليوم تلك التي تبحث في السماوات ومجراتها.

ولقد طرح القرآن الكريم السماوات كدليل عقلي على وجود الله وعظمته وقدرته فقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾[٢].

وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[٣] قال الطبري في تفسيرها: }فبهذا تعلمون انه اله واحد وانه اله كل شيء وخالق كل شيء{[٤].

وبهذا يستطيع الناظر إلى السماء أن يستدل بها على وجود الله الخالق العظيم اذ يستحيل في العقل ان تكون موجودة بطريق الصدفة وهذا الطرح يساير العقول البسيطة ثم يتدرج الى العقول الباحثة المتدبرة ليخبرها بالحقائق الآتية:

المطلب الثاني: توسع الكون

قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾[٥]، إن مفهوم الآية ينطق بان السماء بنيت بناء وهي في توسع مستمر، وان لم يفهم المفسرون وقتها هذا البناء والتوسع،فان العلم الحديث قد كشف حقيقة توسع الكون المكون من مجرات واحدها مجرة (Galaxy): }وهي كتلة هائلة من النجوم والسدم وهي سحابات الغبار والغاز المتوهج ومن المادة المنتشرة بين النجوم{[٦]، وإذ إننا نعيش على الأرض ضمن مجرة تسمى الطريق اللبني (The Milky Way)، أو درب التبانة بحسب التسمية العربية والتي تحوي قرابة أربعمائة مليار نجم أو أكثر[٧]، ويقدر قطرها بنحو مئة ألف سنة ضوئية (السنة الضوئية تساوي ما يقطعه الضوء من المسافة في سنة بسرعة ٢٩٩٧٢٧ كم/ ثا والتي قربها العلماء إلى ثلاثمائة ألف كم/ ثا، وهي= (٩٤٥٢١٩٠٦٧٢٠٠٠) وهي تقريبا= (٩٤٥٣ مليار كم)، أي أن قطر مجرتنا يساوي تقريبا (٩٤٥٣٠٠ ألف مليار كم)، ومع هذا الحجم الهائل فهي تتوسع باستمرار إذ أن نجومها تتحرك بسرعة هائلة فتزداد المجرة اتساعا[٨].

وقد كان توسع السماء تصورا عند اينشتاين وفي الفكر الفلسفي اليوناني الأوروبي تأكد توسع السماوات والكون بشكل عام وازدياد هذه السرعة تدريجيا بناء على دراسات امتدت عشر سنين قام بها عالم الفلك أدوين هابل مستندا إلى دراسة سابقه كريستيان دوبلر، والتي تقوم على تحليل الضوء الوارد من النجوم بواسطة التلسكوب إلى ألوان الطيف الشمسي السبعة[٩]، وملاحظة انزياحها نحو الضوء الأحمر مما يؤكد ابتعاد مصادرها وهذا يؤكد ابتعاد المجرات عن بعضها وزيادة سرعة الابتعاد كلما ابتعدت مما يصور الكون كبالون نقوم بنفخه، وبذلك صاغ قانونه المسمى بثابت هابل أو (ثابت التناسب بين السرعة والبعد)، وبهذا توصل علماء الفلك إلى أن كل زيادة في بعد المسافة بين المجرات تبلغ مليون بارسك= (١٩٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠) ميل يقابلها زيادة في سرعة الابتعاد مقدارها نحو مائة ميل/ ثا، ويقدر متوسط سرعة ابتعاد المجرات عنا بـ(١٤٠٠٠ ميل/ ثا)[١٠].

ويزداد العجب من هذا التوسع الكوني الرهيب الذي أشار إليه القرآن ولم يكتشفه العلم إلا بعد مئات السنين إذا علمنا أن اقرب مجرة إلى مجرتنا تسمى (مجرة المرآة المسلسلة) وتبعد عنا بـ(٧٥٠) ألف سنة ضوئية[١١]، فكم يا ترى أصبحت تبعد الآن عن مجرتنا وفق قانون التوسع الكوني؟ وأي صدفة تلك التي أوجدت هذا الكون؟ وهل مازالت تقوده أو خرج عن سيطرتها؟ بل أين التناقض بين القرآن والواقع؟

المطلب الثالث: الشمس

أ- **ذكرها في القرآن الكريم:** وإذا كانت الشمس اظهر المعالم السماوية فان القرآن قد وجه الأنظار إليها، وسميت سورة باسم الشمس، وكرر ذكرها ثلاثا وثلاثين مرة، واحدة وثلاثين مرة بلفظ الشمس ووصفها في احدها بالسراج، وسماها سراجا مرتين،مشيرا إلى أنها آية من آيات الله وليست إلها فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ ﴿٣٢﴾ قَالُواْ نَحۡنُ أُوْلُواْ قُوَّةٖ وَأُوْلُواْ بَأۡسٖ شَدِيدٖ وَٱلۡأَمۡرُ ﴿٣٧﴾ ﴾[١٢]، فنهى عن عبادتها مشيرا إلى قوم بلقيس وغيرهم ممن عبدوها في قوله جل ذكره: ﴿ وَجَدتُّهَا وَقَوۡمَهَا يَسۡجُدُونَ لِلشَّمۡسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمۡ لَا ﴿٢٤﴾ ﴾[١٣].

ب: **السراج الوهاج:** سماها الله تعالى بالسراج الوهاج ﴿ وَجَعَلۡنَا سِرَاجٗا وَهَّاجٗا ﴿١٣﴾ ﴾[١٤]؛ لان أنوارها ذاتية صادرة عنها إلى الأرض والى القمر مثل أنوار السراج تملأ البيت[١٥].

ومن المعلوم أن لكل سراج وقودا إذا انقطع عنه انطفأ السراج، غير أن مصدر طاقة الشمس ووقودها ظل لغزا محيرا ومحلا للبحث لسنين طوال، وتمخضت دراسات العلماء حوله عن نظريات سرعان ما تتهاوى وتصطدم بحقائق علمية أخرى، حتى توصلوا إلى أن مادة الشمس مكونة من غاز الهيدروجين والهليوم وعناصر قليلة أخرى، وان ذرات الهيدروجين في اندماج مستمر وهو الاندماج النووي؛ لتتحول إلى غاز الهليوم، وهناك فرق في الكتلة بين الهليوم والهيدروجين وذلك الفرق في الكتلة بين الغازين هو مصدر طاقتها؛ إذ يتحول إلى طاقة حرارية[١٦]، وان كوكب الأرض لا يستهلك من طاقة الشمس إلا جزءا واحدا من ملايين الأجزاء من الطاقة الشمسية[١٧].

وترتبط الشمس بتوابعها مما يسمى بالمجموعة الشمسية بفعل قوة الجذب فالمجموعة الشمسية مترابطة مع بعضها[١٨]، هذا فضلا عن ان الجاذبية الشمسية تقوم بدور أساس في الاندماج النووي للهيدروجين الذي هو سر طاقة الشمس،وبدون الجاذبية لا يمكن للفرن النووي الشمسي أن يعمل[١٩].

ويقدر علماء الفلك قطر الشمس بمليون وثلث المليون من الكيلومترات[٢٠]، وحرارة سطحها بستة آلاف درجة مئوية وربما تصل حرارتها الداخلية إلى عشرين مليون درجة مئوية، وهي ليست من النجوم الكبيرة بل من المتوسطة، فليت شعري كم هو حجم النجوم الكبيرة؟ إذ أن في مجرتنا ملايين النجوم التي تكبر الشمس حجما،إلا إننا نراها اكبر أجرام السماء لأنها اقرب الأجرام إلى الأرض إذ تبعد عنها بـ(١٥٠مليون كم)، فيستغرق ضوءها للوصول إلى الأرض ثماني دقائق تقريبا[٢١]، فلو اقتربت منا بنسبة ١/١٠٠، لانعدمت حياتنا من الحرارة، كما أنها لو ابتعدت بالنسبة نفسها لمات من عليها من شدة البرد[٢٢]، فهل هذا من الصدفة؟ بل تقدير العزيز العليم.

ج: جريان الشمس: ويصرح القرآن الكريم بأن الشمس تجري: ﴿ **وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ** ﴿٣٨﴾ ﴾[٢٣]، والمفسرون يذكرون مستقرا للشمس تحت العرش تسجد فيه الشمس لله تعالى[٢٤]، وهذا أمر نؤمن به غيبا دون الوقوف على كيفيته؛ لأن من المعلوم أن العرش اكبر من هذا الكون ومحيط به فلا يعقل أن تخرج الشمس من الكون كليا إلا إذا حدث هذا يوم القيامة، أو أنها تسجد في الجهة المقابلة للعرش كما نسجد نحن كل يوم في الجهة المقابلة للكعبة المشرفة، وعلى كل حال فان جريان الشمس حقيقة كان الإيمان بها قبلا من قبيل الإيمان بالغيب، وقد توصل العلم الحديث إلى أن الشمس تتحرك عدة حركات:

١-تدور حول محورها بسرعة (١٢) ميلا/ ثا فتكمل دورة واحدة كل (٢٧) يوما بالتقريب وتتفاوت سرعتها من مكان لآخر ولا يعرف سر هذا التفاوت إلى الآن[٢٥].

٢-وتنطلق مع كواكبها السيارة نحو نقطة تميل بزاوية عشر درجات جنوب غرب نجم (النسر الواقع) بسرعة ١٩,٤كم/ ثا[٢٦].

٣-كما تشارك المجرة (درب التبانة) في دورانها حول نفسها بسرعة (١٢٠) ميلا/ ثا.

٤-تجري مع مجرتها وسائر المجرات نحو نجم يسمى الجاذب العظيم أو (الجاثي على ركبتيه) بسرعة (٦٠٠٠- ٤٠٠٠٠) ميلا/ ثا[٢٧].

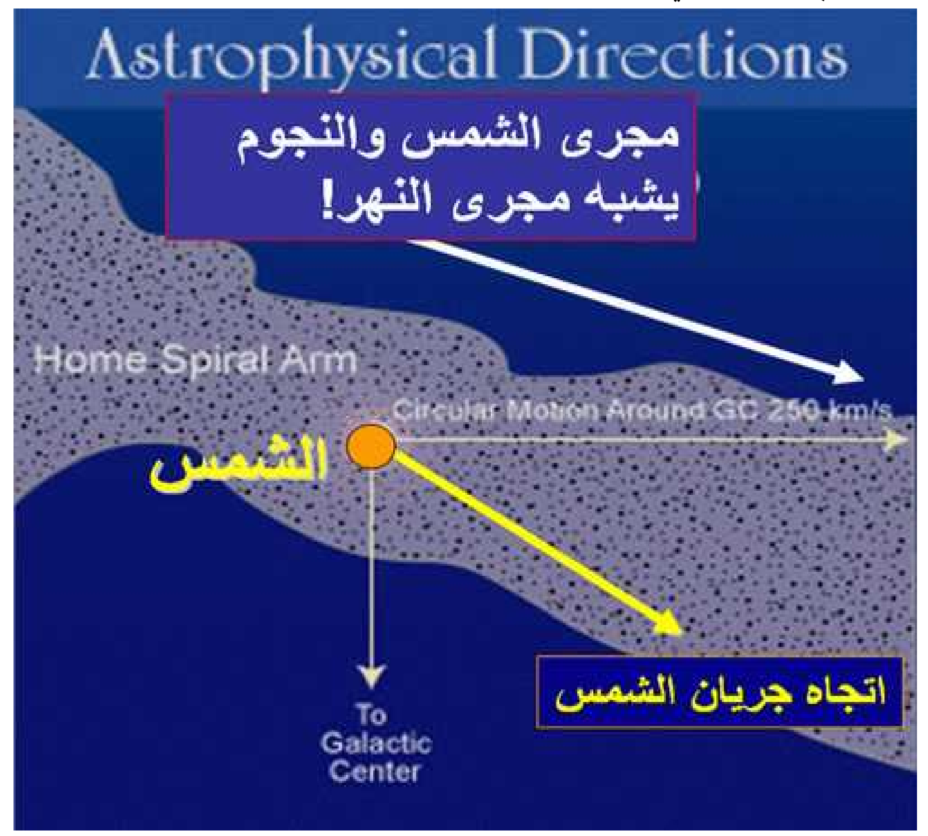
وان من المعلوم أن الجريان في أصل اللغة موضوع لحركة الماء التي تسمى جريا وجريانا[٢٨]، وإذا انظرنا إلى حركة الماء رأيناها متموجة ارتفاعا وانخفاضا ولذا قيل عن السفن بأنها تجري لمجاراتها حركة الماء من تحتها وكذلك قيل عن الفرس تجري إذا أسرعت[٢٩]، ومعلوم أن حركة الفرس السريعة متموجة كحركة الماء، ولم تكن علاقة جري الشمس بجري الماء والفرس قد انكشفت وقت نزول القرآن، بل تركت للعقول الآتية؛ لكي لا تعدم فهما في كتاب الله الذي لا تنحصر معانيه ولا تنقضي عجائبه.

ومن هذه العجائب التي لا تنقضي ما يصوره لنا الدكتور عبد الدائم الكحيل، بقيامه بدراسة حركة جريان الخيول في السباق؛ بهدف رؤية المسار الحقيقي لجريان هذه الخيول، فقد وجد أن المنحني الذي يرسمه الحصان في جريانه يتطابق مع ذلك المنحني الذي ترسمه الشمس في جريانها، فهل هذه مصادفة؟!



نرى في هذه الصورة على اليمين المسار الذي ترسمه الشمس خلال حركتها في المجرة، فهي تتم دورة كاملة كل ٢٥٠ مليون سنة، وتتم هزة كاملة للأعلى والأسفل كل ٦٠ مليون سنة تقريباً. وعلى اليسار نرى المسار الذي ترسمه الخيول أثناء جريانها، ونلاحظ أنه يشبه إلى حد بعيد مسار الشمس، ولذلك فإن كلمة (تجري) دقيقة جداً من الناحية العلمية، ويذكر الدكتور الكحيل مقالة علمية قرأها بعنوان Star Streaming أي (جريان النجوم)، يذكر فيها: أن النجوم بما فيها الشمس جميعها تتدفق بما يشبه النهر أو الجدول، ويضيف:

ووجدتهم يستخدمون كلمة (يجري) أو Stream للتعبير عن حركة الشمس والنجوم و كلمة Rest أي المستقر، وهي الكلمة القرآنية نفسها أيضاً؟



نرى في هذا الرسم كيف يعبر علماء الغرب عن حركة الشمس والنجوم، ويرسمونها ضمن مجرى يشبه مجرى النهر، ووجدوا أن حركة الشمس في هذا المجرى تشبه حركة الأمواج صعوداً وهبوطاً ولذلك يعبرون عن هذه الحركة بكلمة Stream أي تجري[٣٠].

يعبر العلماء عن حركة هذه النجوم بالتدفق مثل الماء الذي يجري في النهر، وكيف أن القرآن سبقهم إلى هذا التعبير بشكل أدق، يقول تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾[٣١] فسبحان الله.

وإذا تأملنا حركة السفن في البحر نلاحظ أنها تأخذ شكل الأمواج صعوداً وهبوطاً، ولكن هذه الحركة قد لا تظهر لنا مباشرة، إنما تظهر خلال المسافات الطويلة التي تقطعها

السفينة في البحر نجد أنها أيضاً تشكل مساراً اهتزازياً صعوداً وهبوطاً، فهل جرى الماء متموجا صدفة؟ ومن الذي خصص له حركة التموج؟ بل من الذي أجرى الشمس كجري الخيل في الهواء والسفن في الماء؟ ومن الذي اخترع هذا كله ومن يعتني به؟ وأي عظمة تلك التي أجرت الكون وأخبرت بان الكون يجري؟، وان النيرات يسبحون؟

وكأن الله يخبرنا بأنه يجري هذه الكتل الملتهبة المضيئة بسهولة وانسيابية كسهولة انسيابنا ونحن نسبح في الماء،والعجيب أن هذا كله يحدث في الكون الذي نعيش فيه دون أن نشعر به، فكيف ينفي الإنسان وجود الخالق بذريعة أن الحواس لا تدركه مع إن الحواس تجهل كثيرا من حقائق الكون المخلوق فكيف تدرك الخالق؟.

لا شك أن الذي يكذب حقائق العلم هذه لا يعد من العقلاء، لأنه وان لم يرها بنفسه لعدم امتلاكه آلة الرؤية؛ لان هناك من رآها لامتلاكه العلم الذي أوصله إليها ممن لا يحتمل خبرهم الكذب ممن افنوا أعمارهم في البحث العلمي، فأصبح تصديقهم واجبا، وكذلك الأنبياء فان تصديقهم أولى لامتلاكهم آلة لا يمتلكها غيرهم وهي آلة الروح الذي يتلقى علومه من الله بطريق الوحي، وإن كان علماء الفلك قد وجب تصديقهم مع أن منهم من طلب الشهرة ومتاع الدنيا في علمه، فان الأنبياء لم يكونوا يبتغون فيما جاءوا به غير الله فقد قال عز وجل عن أنبيائــــــه: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ ٩٠ ﴾[٣٢]، ولذا كان تصديقهم اوجب من تصديق غيرهم.

المطلب الرابع: القمر

أ- **ذكره في القرآن الكريم:** وإذا كانت الشمس في السماء تنبهنا الى عظمة الخالق في النهار فان في الليل آيات دالة على عظمته سبحانه ومنها القمر الذي ذكر في ست وعشرين آية من آي القرآن الكريم وقد تكرر ذكره مرتين في قوله تعالى: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيۡلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُۚ لَا تَسۡجُدُواْ لِلشَّمۡسِ وَلَا لِلۡقَمَرِ وَٱسۡجُدُواْۤ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ٣٧ ﴾[٣٣].

ب- **طبيعته وأصل نوره:** لطالما تغنى الشعراء بجمال القمر حتى وطئ رائد الفضاء الأمريكي (نيل آرمسترونغ) سطحه عام ١٩٦٩م، فوجد انه كوكب مظلم سطحه[٣٤]؛ ليعلموا

أن الجميل نوره المرئي من بعيد لا جرمه، وقد أخبرتنا الآية الكريمة بان سر عظمة القمر يكمن في نوره،حيث قال تعالى: ﴿ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ ﴾[٣٥].

قال ابن عاشور: }وفي جعل القمر نوراً إيماء إلى أن ضوء القمر ليس من ذاته فإن القمر مظلم وإنما يستضيء بانعكاس أشعة الشمس على ما يستقبلها من وجهه بحسب اختلاف ذلك الاستقبال من تبعُّض وتمام هو أثر ظهوره هلالاً ثم اتساع استنارته إلى أن يصير بدراً، ثم ارتجاع ذلك، وفي تلك الأحوال يضيء على الأرض إلى أن يكون المحاق{، ويبين معنى السراج بأنه ما كان مشتعلا بذاته: }وبعكس ذلك جعلت الشمس سراجاً لأنها ملتهبة وأنوارها ذاتية فيها صادرة عنها إلى الأرض وإلى القمر مثل أنوار السراج تملأ البيت وتُلمع أوانيَ الفضة ونحوها مما في البيت من الأشياء المقابلة{[٣٦].

ويخبرنا علماء الفضاء أن القمر يعكس ٧% من أشعة الشمس الساقطة عليه[٣٧]؛ بواسطة الصخور البازلتية العاكسة التي تغطي سطحه على الأغلب[٣٨]، ولعل العقول السليمة تتساءل: من الذي خصص التوهج للشمس وخص القمر بخاصية عكس الضوء؟ ولم لا يكون العكس فيكون التوهج للقمر والانعكاس من الشمس؟ ألا يدل هذا على وجود مخصص وهو الله تعالى الذي خصص الصفات للذوات كما شاء وكيف شاء سبحانه.

وعن صفة جرم القمر يقول سبحانه: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ ﴾[٣٩]، قال المفسر الطبري: }والعرجون: من العذق من الموضع النابت في النخلة إلى موضع الشماريخ؛ وإنما شبهه جل ثناؤه بالعرجون القديم، والقديم هو اليابس، لأن ذلك من العِذْق، لا يكاد يوجد إلا متقوّسًا منحنيًا إذا قدم ويبس،فكذلك القمرُ إذا كان في آخر الشهر، صار في انحنائه وتقوّسه نظير ذلك العرجون{[٤٠].

وهذا يعني ان المفسرين فهموا تشبيه القمر بالعذق المقوس القديم عند كونه هلالا، غير أن معاني القرآن أوسع أن تحصر؛ فالعذق القديم يابس لا حياة فيه ولا ماء، وهذه حقيقة ما توصل إليه العلم الحديث فقد ذكرت وكالة ناسا الفضائية أن سطح القمر قد تعرض خلال تشكله لاصطدامات هائلة مع الشهب والنيازك حتى انصهرت طبقاته وتكونت الأحواض (Maria)، وقمم وفوهات (Crater) قامت بدورها بإطلاق حمم بركانية ملأت أحواضه ثم برد القمر، وعلى سطحه اثنان وعشرون جبلا أعلاها بارتفاع (٤٨٠٠م)، وليس له جو ولا

ماء على سطحه، وان درجة حرارة وجهه تجاه الشمس تصل إلى (١٣٠) درجة مئوية، في حين تنخفض في نصفه الأخر ليلا لتصل إلى (١٥٠) درجة تحت الصفر[٤١].

ج- **جريان القمر**: وهو أيضا يجري، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ ﴾[٤٢].

وقد كشف العلم الحديث أن للقمر أكثر من حركة وهي:

١-يدور حول محوره ببطء شديد حتى أن يومه يعدل أسبوعين من أيامنا.

٢-ويدور حول الأرض التي يبعد عنها بسرعة (٣٣٠٠) ميلا/ ساعة ليتم دورة في شهر قمري.

٣-ويدور أيضا حول الشمس مع الأرض، وهي دورة سنوية.

هذا فضلا عن حركته مع المجرة في حركتها حول محورها، وحركتها نحو الجاذب العظيم[٤٣].

د- **جاذبية القمر**: الجاذبية طبيعة مشتركة بين أجزاء هذا الكون تتفاوت درجاتها من جرم لآخر، وهي سر الترابط بين أجزاء هذا الكون وتسمى وزن الأجسام[٤٤].

ووجدوا أيضا أن للقمر جاذبية للأجسام إلا أن جاذبيته تعدل (٦/١) جاذبية الأرض، ولذا فان الجسم يفقد سدس وزنه على سطح القمر[٤٥].

فمن الذي خصص له هذا المقدار الناقص من الجذب وأتمها للأرض لتكون مستقرا للأجسام؟ ﴿ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ إنه الله[٤٦].

هـ- **انشقاقه**: يقول الله تعالى: ﴿ ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ﴿١﴾ ﴾[٤٧]، وقد روي انشقاق القمر بالتواتر الذي لا يقبل الشك، ففي صحيح البخاري: }**عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريهم آية فأراهم القمر شقين حتى رأوا حراء بينهما**{[٤٨].

والصاعدون إلى القمر وجدوا أخدودا عميقا،وحزاما من الصخور المتحولة يقطع القمر من سطحه إلى جوفه، فأخذوا منها عينات وحللوها، فتوصلوا إلى أن هذه الصخور يستحيل أن تكون قد تكونت إلا إذا كان هذا القمر قد انشق ثم التحم(٤٩).

ويرى المحققون من العلماء أن في انشقاق القمر أكثر من معجزة فيقولون: إن من المعلوم أن نور القمر يصل إلى الأرض بثانية وثلث الثانية لأنه يبعد عن الأرض بـ(٣٨٤٠٠٠كم)(٥٠)، فإذا نظرنا إلى القمر فالمرئي إذن نور القمر، وإذ رآه الناس منشقا ورأوا جبل حراء بين الشقين فالمنشق أولا نور القمر ابتداءً من يد النبي ﷺ وانتهاء بالقمر أو من أعين الرائين والى القمر، ومعلوم أن الضوء يتكون من حزم من الفوتونات لكي نراها منشقة لابد من حاجز معتم يفصل بينها من عين الرائي والى مصدر الضوء(٥١)، فكأن يد المصطفى ﷺ قد امتدت– بإذن الله– إلى القمر فشقت نوره ثم شقت جرمه، وفي هذه الحالة ألغيت المسافة بين الأرض والقمر، وهنا عظمة الإعجاز بل عظمة الخالق القادر العظيم، فأين الصدفة من هذا كله﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ ﴿١﴾ ﴾ بل أين الملحدون بوجود الله والشاكون بقدرة الله؟ وماذا يقول المكذبون لرسول الله ﷺ وأين ما يزعمون من التعارض بين القرآن والواقع.

و– **خسوفه:** وخسوف القمر في القرآن علامة للقيامة، قال تعالى: ﴿ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ﴿٦﴾ فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ ﴿٧﴾ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ﴿٨﴾ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿٩﴾ ﴾(٥٢)، ويفسر الفلكيون خسوف القمر: عند وقوع الأرض بين الشمس والقمر في مستوى دائرة البروج فتمنع الأرض ضوء الشمس من الوصول إلى القمر بحيث يدخل القمر كليا أو جزئيا في مخروط ظل الأرض ولا يحدث إلا إذا كان القمر بدرا، ويحدث الخسوف في السنة مرتين أو ثلاثة(٥٣).

وبهذا يكون خسوف القمر– فضلا عن كونه آية دالة على عظمة الله– آية تذكرنا بالقيامة لكي نستعد لها بالأعمال الصالحات فإذا كان مستحيلا أن تصطدم هذه الكواكب: ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾(٥٤)، ولا يستطيع احد أن يقرب بينها أو يباعد؛ لان الله هو ولي ذلك والقادر عليه؛ ولذا قال تعالى: ﴿ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿٩﴾ ﴾(٥٥).

المبحث الثاني
الأرض بين القرآن الكريم والعلم الحديث

المطلب الأول: ذكرها في القرآن الكريم

وفي الأرض التي نعيش عليها آيات دالات على عظمة الله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾[٥٦]، وقد ذكرت في القرآن الكريم في (٤٣١) آية تكرر ذكرها مرتين في بعضها كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[٥٧]، وأطلقت على ارض الجنة: ﴿ وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ﴿٧٤﴾ ﴾[٥٨]، فالأرض وما عليها كلها آيات تستدل بها العقول البسيطة على وجود الخالق سبحانه وتعالى وقدرته العظيمة، ثم يتدرج الذكر من العقول البسيطة إلى العقول المفكرة الباحثة في أسرار الكون فتسير المفاهيم القرآنية بمسار مواز لمسار العلم واكتشافاته عن الأرض ومنها ما سنذكره.

المطلب الثاني: شكلها الخارجي

استمر الخلاف طويلا بين علماء الأرض في كروية الأرض حتى وجدوا أن قطرها يساوي (١٢٧٥٦) كم، ويزداد بنسبة: (٢٣١/١) من قطرها عند خط الاستواء مما يعني أنها مع كرويتها مفلطحة قليلا اقرب إلى البيضة[٥٩]، وهذا يجعلنا نتصورها كبالون من المطاط مسحوب قليلا من جانبيه إلى الخارج، وقد وصفها القرآن الكريم من قبل بالممدودة في مواضع منها قوله سبحانه: ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾ ﴾[٦٠]، ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ ﴾[٦١]، ﴿ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ ﴾[٦٢]، ﴿ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ﴿٦﴾ ﴾[٦٣]، وهذا المد أو البسط باعتبار ما نراه بأعيننا،وأما بالنسبة إلى حجمها الكلي فإنها مكورة لقوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ ﴿٥﴾ ﴾[٦٤]، فان مفهوم الآية- كما يراه الشيخ الشعراوي رحمه الله-: يدل على كروية الشمس

والأرض لأن الليل والنهار مكوران ودليلهما الشمس والقمر فالشمس والقمر إذن مكوران، وبالجمع بين الوصفين ينتج لدينا إن الأرض مكورة وممدودة وهو بالضبط ما سبق القرآن إليه عند نزوله قبل ألف ومئات السنين[٦٥]، فهل هذا من قبيل الصدفة؟! وأي عظمة تستطيع فعل هذا غير عظمة الله تعالى وقدرته؟

إن رسول الله ﷺ لم يكن يمتلك آلات العلم المتوافرة اليوم؛ لأنه لم يكن بحاجة إليها لأنه يمتلك آلات اكبر وأعظم بكثير مما نمتلك اليوم، ومنها الوحي الذي يخبره عن الله تعالى ألوان الهداية والعلم.

المطلب الثالث: طبقات الأرض

والله تعالى يخبرنا انه خلق سبع سماوات وسبع ارضين: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾ ﴾[٦٦]، فنحن نؤمن بوجود سبع أرضين ولا نعلم إلى اليوم ما هي، فإن لم تكن هناك سبع ارضين كأرضنا لا نعلمها، فإن الآية تبين ما اكتشفه العلم من وجود سبع طبقات للأرض وهي:

١-الطبقة الغازية: المكونة من الهواء المحيط بالأرض (Atmosphere).

٢-الطبقة المائية: المكونة من المياه العذبة والمالحة (Hydrosphere).

٣-طبقة السيال (sial): وهي طبقة القشرة الأرضية وأكثر عنصرين فيها السيليوم والألمنيوم، وتمتد الى عمق (١٠٠كم).

٤-طبقة السيما (sima): وهي طبقة الغلاف او الرداء واكثر مكوناتها السيليوم والمغنيسيوم، وتمتد الى عمق (٢٩٠٠كم).

٥-طبقة السيما الحديدية المكونة من الاكاسيد والكبريتات.

٦-طبقة النيفا (NiFe) المكونة من النيكل والحديد.

٧-النواة المركزية.

ولم تزل الطبقات الثلاث الأخيرة قيد البحث والنظريات بسبب الارتفاع الشديد لدرجة الحرارة فيها إذ تصل حرارتها إلى (٦٦٥٠ درجة مئوية)[٦٧]، ومن الملاحظ أن كل طبقة من طبقاتها لهل خصائصها ومكوناتها التي تختلف عن غيرها وهنا تظهر عناية الخالق وتخصيصه، فلو ان احدنا وجد كرة صغيرة مكونة من هذه الطبقات لما كان عنده

أدنى شك بان لها صانعا خبيرا، فان اخبره إنسان بما فيها دون أن يشهد صناعتها لكان يقال عنه انه صنعها أو أن صانعها اخبره بذلك، وإذ لم يكن رسول الله ﷺ صانع هذا الكون، فان إخباره بعجائبه يدل على أن علمه مستمد من الصانع الخبير وانه رسول الله المنبأ بالغيوب من عند الله تعالى.

المطلب الرابع: الجاذبية الأرضية

وقد ذكرنا عند الكلام عن القمر أن جاذبية القمر سدس جاذبية الأرض، فالأرض تجذب الأجسام نحوها ستة أضعاف ما يفعله القمر، ويدل عليها أننا إذا قذفنا شيئا في الهواء فانه سرعان ما يرتد إلى الأرض، فالأرض هي قرارنا قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا (٢٥) أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا (٢٦)﴾[٦٨] قال الطبري: }تكْفِت أحياءكم في المساكن والمنازل، فتضمهم فيها وتجمعهم، وأمواتَكم في بطونها في القبور، فيُدفَنون فيها{[٦٩]، وقد اشتهر ان إسحاق نيوتن هو مكتشف الجاذبية، والحقيقة انه واضع أسسها ووحدات قياسها؛ لأن الجاذبية أمر معروف قديما، وقد ذكرنا قول الإمام الطبري وهو من أعيان القرن الثالث الهجري فقد توفي سنة ٣١٠هـ.

إن هذه الجاذبية هي سبب بقاء هذا الكون، وهي بيد الله تعالى؛ لأننا نرى قوانينها تخرق أحيانا فتحدث الكوارث التي يراها الناس، وفوائدها للناس لا تعد ولا تحصى، حتى أن العلم يقرر انه لولا الجاذبية الأرضية لانعدمت الحياة على الأرض؛ فهي سبب ثبات التربة ونمو النبات،وثبات الماء على سطح الأرض، وكذلك ارتباط الهواء بالأرض فلولاها لذهب الغلاف الجوي الذي يحمي الأرض من أخطار السماء فمن فوائده:

١- حفظ الأرض من سقوط النيازك وذلك بتبخير معظم كتلها في الهواء أثناء سقوطها.

٢- وحفظ الأرض من الأشعة الفوق بنفسجية وأشعة (X) المسببة لأمراض السرطان؛ وذلك بوساطة طبقة الأوزون الذي يتجمع على بعد (٥٠) كم، والتي تحافظ عليها الجاذبية الأرضية[٧٠].

٣- حفظ الأرض من الرياح القاتلة المنبعثة من الشمس عند هياجها.

٤- المحافظة على حرارة الأرض ليلا من التبدد، وإلا لكان الفرق بين حرارة الليل والنهار كبيرا لا يطاق.

٥-نشر ضوء الشمس لتمكين الكائنات من إبصار الأشياء بيسر[٧١].

ومعلوم أننا لولاها لما استطعنا السير في مناكب الأرض ولا النوم على فرشنا، وهذا هو معنى انعدام الحياة بدون الجاذبية الأرضية، فسبحان من خصص للحياة أسبابا لولاها لانعدمت الحياة.

وبعد هذا يصبح التصديق بأهوال القيامة امرأ مسلما به لمجرد حدوث خلل في الجاذبية الأرضية، وهذا لا يحدث إلا بمشيئة الله إذ لا توجد قوة في الأرض تستطيع فعل هذا الخلل إلا القوة التي حفظت الكون منه.

المطلب الخامس: دوران الأرض

وقد ذكرنا أنها تسبح في الفلك كالشمس، فهي تدور:

١- حول نفسها في أربع وعشرين ساعة بسرعة (١٦٧٤) كم في الساعة، محددة اليوم والليلة.

٢- حول الشمس في ٣٦٥ يوما وربع اليوم، بسرعة هائلة تبلغ أكثر من مائة ألف كم/ ساعة وذلك ما يكون العام فضلا عن كونها تتحرك مع المجرة كلها وقد ذكرنا ذلك، فهي كمركبة فضائية تدور بمن عليها بسرعة عالية جدا دون أن نشعر بها لسعة أطرافها[٧٢]، ولاشك ان حدوث خلل بسيط في إحدى السرعتين قد يعني حدوث كوارث وأضرار لا يعلمها إلا الله، فمن الذي يعتني بهذا كله؟ إنها قدرة الله تعالى وعنايته.

المبحث الثالث
الماء بين القرآن الكريم والعلم الحديث

المطلب الأول: ذكره في القرآن الكريم

ورد ذكر الماء في القرآن الكريم صريحا في ست وخمسين آية بين ماء الدنيا وماء الجنة، وذكرت البحار في ثلاث وثلاثين آية، وذكرت الأنهار في أربع وثلاثين آية كان المراد فيها غالبا أنهار الجنة إلا في موضع واحد، وكان المراد بذكر الماء غالبا الاستدلال به على وجود الخالق وأنه من نعمه سبحانه وتعالى على الإنسان: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ

أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾(٧٣)، وانه سر الحياة وكل حي مخلوق من الماء: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾(٧٤)، وحياة الإنسان كما النبات والحيوان مقرونة بوجود الماء والواقع يشهد بهذا، ولا قوام لأجسامهم بدون الماء فكلما احتاجوا إليه تزودوا منه ليتذكروا أن له كما لهم خالقا عظيما لا يستطيع غيره أن يأتيهم بالماء إذا نفذ، ولا بمثل الماء إن تغير طعمه.

المطلب الثاني: طبيعة الماء ومنشؤه

أصبح من المعلوم أن الماء يتكون من جزيئات متلاصقة، تتكون إحداها من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأوكسجين وفق رابطة تشاركيه قوية(٧٥)، ومعلوم أن كلتا الذرتين من الهواء، فلم لا يتحد جميع ما هو موجود منهما في الهواء ليتحول إلى الماء؟ لا شك أن الجواب سيكون: إن هناك ظروفا يجب توافرها لكي يتحدا، وهنا نسأل لم لا تتهيأ الظروف في الهواء كله؟، ولو أمكن تهيئة الظروف للغازين فتكون الماء فهل نستطيع أن نأتي بذرة الهيدروجين والأوكسجين من العدم؟ أليس هذا دالا على وجود الخالق؟ بلى؛ لأن هذا لا يمكن أن يحدث هكذا صدفة.

- ولم يزل أصل الماء ومنشؤه يخضع للنظريات فهناك نظريتان في منشئه:
- منشأ سماوي ناتج من تفاعلات كونية في الفضاء الخارجي.
- ومنشأ أرضي وهو بخار الماء المنبعث مع المركبات الناتجة عن التفكك الإشعاعي للنظائر المشعة من بين نواة الأرض وطبقة السيما، ولم تترجح إحدى النظريتين على الأخرى بسبب دورة المياه في الطبيعة.
- فأما الأولى: فيؤيدها القرآن في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ ﴾(٧٦)، والمتكلمون في التفسير والإعجاز العلمي يرجحونها على الأخرى.
- وأما الثانية: فالله تعالى يقول: ﴿ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾ ﴾(٧٧).

والحق أن القرآن الكريم بين مصدرين من مصادر المياه: سماوي، وأرضي، وأما المنشأ فانه لا يمكن التكهن به إلا إذا استطاع الإنسان أن يعثر على أول قطرة ماء نزلت على وجه الأرض فيعمل على تحليلها ليعرف أصل منشئها وهو من الأمور المستحيلة، لكن العلماء يجدون ما تكون من الماء في السماء خلال التاريخ الطويل الذي مرت به الكرة الأرضية في أثناء تشكلها يكفي لملء المحيطات كافة على سطح الأرض(٧٨)، وهذا يرجح نظرية الأصل السماوي الكوني، وتبقى كثير من حقائق الكون طي الكتمان وقد يكشفها تعاقب الأزمان، وهذا بعينه دليل واضح على وجود الخالق الذي خص كل أهل زمان بعلم لم يعلمه غيرهم، فسبحان الله العظيم.

المطلب الثالث: الحواجز المائية

وقد ذكر القرآن الكريم آيات أخرى تدل على قدرة الخالق العظيم وهي الحواجز المائية: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾(٧٩)، يقول المفسرون عن الحاجز: }هو مانع من الله لا يراه احد{(٨٠).

وإذا دققنا النظر في قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٢١﴾ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾(٨١)، وقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا ﴿٥٣﴾﴾(٨٢)، نجد في الآية الأولى حاجزا بين بحرين يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان، وفي الثانية حاجزا بين بحرين احدهما عذب والأخر مالح، وفي الحاجز نفسه حاجزا آخر يحجزه عن البحرين، فيصبح لدينا ثلاثة حواجز، وهو ما يتفق مع ما توصل إليه العلم الحديث، إذ توصل إلى أن الحواجز المائية على ثلاثة أنواع:

أ- **حواجز بين بحرين مالحين:** كالتي بين البحر المتوسط الساخن المالح وبين المحيط الأطلسي ذي المياه الباردة الأقل كثافة، وكالتي بين البحر الأحمر وخليج عدن، وهي المذكورة في سورة الرحمان؛ لوجود ذكر اللؤلؤ والمرجان فيها، فقد توصل العلم إلى إنهما لا

يخرجان إلا من المياه المالحة، ومن خصائص هذه الحواجز أنها تحافظ على خصائص كل بحر على حدة،وقد اكتشفت عام ١٩٤٨م(٨٣).

ب- **بين الأنهار العذبة والمالحة:** وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا ﴿٥٣﴾﴾(٨٤)، وهي التي عند مصبات الأنهار العذبة في البحار المالحة.

ج- **حواجز مياه المصبات:** وهي التي تحيط بمنطقة المصب، وهي المذكورة بقوله تعالى: ﴿وَحِجْرًا مَّحْجُورًا﴾ في الآية المذكورة، وهي منطقة محجورة عن معظم الكائنات الحية التي تعيش في البحر والنهر، وان لكل من البحر والنهر والمصب كائناته الحية، فما يعيش في النهر لا يعيش في البحر أو في المصب وهكذا، إن الفائدة الرئيسة للحواجز المائية تكمن في تحول خصائص الماء تدريجيا دون التأثير على خصائص الماء الأول، وتمتاز مياه المصب بأنها منطقة مزيج من الملوحة والعذوبة يحدث فيها تخفيف التركيز المحسوب للماء المالح مع الماء العذب بشكل معتدل مما يجعل منها أكثر إنتاجية؛ لأنها تحبس المغذيات النباتية وتحث على الإنتاج الأولي(٨٥).

هذه هي العناية وهذا هوالاختراع الذي لا يأتي به إلا الله، وهذا هو التخصيص الذي يدل على وجود المخصص، إذ لولا هذه العناية لاختلطت المياه وتعطلت الحياة في البر البحر.

إن عالم البحار يعد من أعجب العوالم وأكثرها دلالة على عظمة قدرة الخالق سبحانه وتعالى، ومخلوقات الله فيه أكثر من أن تحصر لذا سنأخذ منها مخلوقين وهما اللؤلؤ والمرجان.

المطلب الرابع: اللؤلؤ

يقول الله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾(٨٦)، ويعده علماء البحار أعجب حيوان بحري ويسمونه بالمحار او اللؤلؤ، إذ إنه يحمي نفسه داخل الصدف، وهو مكون من المواد القاسية المتكونة بنسبة عالية من كربونات الكالسيوم، وفي جسمه شبكة دقيقة كشبكة الصياد تسمى (المصفاة) والتي لا تسمح إلا بدخول الماء والهواء الى جوفه، وتمنع الرمل والحصى، وتحت المصفاة توجد أفواه الحيوان، ولكل فم أربع شفاه، فكيف يتكون اللؤلؤ فيه؟

إذا ما تسللت ذرة رمل أو حصى أو حيوان ضار إلى جسمه فانه يبدأ بالدفاع عن نفسه، فيفرز من إحدى طبقات جسمه مادة (الأراكونايت) الغنية بكربونات الكالسيوم وهي التي تكسب اللؤلؤ بريقا ولمعانا يميزه، ومن طبقة أخرى من جسمه يفرز مادة لزجة تسمى (الكونشيولاين) والتي تساعد في تماسك طبقات الأراكونايت، فتحيط المادتان بالجسم الغريب مكونة اللؤلؤة التي يختلف حجمها بحسب حجم الجسم الغريب المتسلل إلى جسم الحيوان(٨٧).

وهذا يعني أن هذا المخلوق العجيب يستخدم وسيلته الدفاعية ليخرج حلية يلبسها الإنسان، وكم درت على الإنسان من الرزق حتى أصبحت من أشهر تجارات العالم وتجارها من أغنى تجار العالم، وقد سمعنا للرزق أسبابا كثيرة إلا الدفاع عن النفس فان الذي اخبرنا به هو المحار، فمن الذي الهمة ذلك؟

والمحار في الحقيقة عبارة عن مصنع مصغر جدا لإنتاج الحلي الجميلة، ولو اجتمع أهل الدنيا كلهم ليصنعوا مصنعا بهذا الحجم لما استطاعوا، ولو كان بعضهم لبعض عونا وظهيرا.

المطلب الخامس: المرجان

وقد ذكر في سورة الرحمن، وذلك بقوله تعالى: ﴿ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾ ﴾(٨٨)، وقد شبه الله تعالى حور الجنة به، فقال سبحانه: ﴿ كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٥٨﴾ ﴾(٨٩).

والمرجان حيوان نباتي الشكل بحري، يعيش في المياه الضحلة الاستوائية في عمق (٥-٣٠٠م) في البحار، ويثبت جسمه في الأسفل بصخرة أو عشب، ولجسمه فتحة في أعلاه، فإذا لامست زوائدها فريسة كبراغيث الماء، فإنها تصاب بالشلل وتلتصق بها، فتنكمش الزوائد نحو الفم لتدخل في قناة ضيقة كمريء الإنسان، فيبتلعها المرجان(٩٠).

ويتكاثر المرجان بطرق منها طريقة التذرر، بحيث تبقى الاذرار الناتجة ملتصقة مع الأفراد التي ذررت منها، وهكذا تتكون شجرة المرجان بساقها السميكة بطول (٣٠سم).

والمرجان الأحمر: هو المحور الصلب المتبقي بعد فناء الأجزاء الحية من الحيوان، وتكون الهياكل الحجرية مستعمرات هائلة أكثر ما توجد في المحيطين الهندي والهادي، وتتشكل الشعب المَرجانية من تكلس أجساد الكائنات المَرجانية الميتة، وتُعَدُّ هذه

الشّعاب المرجانية مأوى مثالياً للكثير من الأحياء البحرية وتنتشر هذه الشعاب في مناطق كثيرة جداً، ومن أشهرها سلسلة الصخور المرجانية المسماة بالحاجز المرجاني الكبير شمال شرق استراليا وهي سلسلة بطول (١٣٠٠ ميلا) وبعرض (٥٠ ميلا)، حيث ترتفع عن الماء وتتسع حتى يبلغ اتساعها أن تأهل بالسكان، ويشبّه العلماء هذه الشعاب بالغابات الاستوائية من ناحية كثرة الأنواع الحية التي تؤويها؛ لأن هذه الشعاب تؤوي أكثر من ألفي نوع من الأسماك، وخمسة آلاف نوع من الرخويات، وسبعمائة نوع من المرجان، وأنواعاً لا تحصى من سرطان البحر، إضافة إلى كستناء البحر ونجم البحر والقواقع البحرية[٩١].

وقد تبقى تحت سطح الماء فتصبح خطرا يهدد الملاحة، وتتلون الجزرالمرجانية الحية بالأصفر والأحمر والبرتقالي والقرنفلي والأزرق والزمردي أو الأغبر الباهت.

ولاشك أن تجارة المرجان كتجارة اللؤلؤ والذهب، وقد عدها الله تعالى من نعمه على الإنسان: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا وَتَسۡتَخۡرِجُواْ مِنۡهُ حِلۡيَةٗ تَلۡبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلۡفُلۡكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٤ ﴾[٩٢].

وبعد هذا كله، من خلق هذه المخلوقات؟ ومن الذي اخترعها؟ ومن الذي اعتنى بها؟ لا يملك العقل السليم إلا جوابا واحدا: **إنها قدرة الله تعالى.**

الخاتمة واهم النتائج

١. إذا نظرنا في الأدلة الكونية التي وجه القرآن الأنظار إليها؛ للدلالة على قدرة الله العظيم، فإننا لا نجد أشهر من السماوات والأرض والبحار، ولا يكاد العلم الحديث يجد مجالا أروع للبحث والإبداع يخرج عن هذه العظائم الثلاث

٢. ولقد أصبح توسع الكون حقيقة لاشك فيها، ولا يدري العلماء إلى أي مدى سيصل هذا التوسع، فسبحان الله الواسع العليم.

٣. وان الشمس التي نراها، ومجموعتها الشمسية، ما هما إلا نقطة في بحر الكون الفسيح الذي خلقه الله وكشف العلم بعض أبعاده.

٤. وان الشمس هي مجموعة من الانفجارات الهائلة المتحركة بسرعة هائلة، فسبحان من جعلها نورا للناس.

٥. وإنها تجري مع المجرة بسرعة هائلة كجري الماء في النهر، أو كجري الخيل على الأرض، أو السفن في البحر.
٦. وما القمر الذي نراه إلا جرم مظلم، وما هو إلا مرآة تعكس ضياء الشمس بإذن الله تعالى.
٧. وإن الأرض التي نعيش عليها مكونة من سبع طبقات، وتكثر فيها المعادن التي تسبب الجاذبية، والتي تحافظ بدورها على الغلاف الغازي المحيط بالأرض، فلولاها لما استطعنا العيش على وجه الأرض.
٨. وان أرضنا التي نسكنها ونظنها ساكنة، وهي تجري بسرعة وتتحرك بعدة حركات وبسرعات هائلة أيضا ولكننا لا نشعر بحركتها؛ لترامي أطرافها.
٩. وان الماء الذي هو سر حياتنا ما هو إلا جزء من الهواء الذي نتنفسه.
١٠. وان هناك ماءا ليس بعذب ولا مالح، بل خليط منهما وهو ماء المصب الذي يمتلك خواصا مميزة لا يمتلكها كلا النوعين الشائعين، ولا تعيش كائناته الحية إلا فيه.
١١. أن المحار هذا المخلوق العجيب يحمي نفسه بشبكة دقيقة، فإذا تسلل إليه الغبار فإنه يستخدم وسيلته الدفاعية، فيفرز حوله أنقى المعادن ليخرج حلية يلبسها الإنسان وهي اللؤلؤ.
١٢. إن المرجان الذي يزين قاع البحر بشعبه الملونة هو حيوان بشكل نباتي، والمرجان الأحمر: هو المحور الصلب المتبقي بعد فناء الأجزاء الحية من الحيوان.
١٣. وتكون الهياكل الحجرية مستعمرات هائلة، أكثر ما توجد في المحيطين الهندي والهادي، وتتشكل الشعب المَرجانية من تكلس أجساد الكائنات المَرجانية الميتة، وتُعَدُّ هذه الشّعاب المرجانية مأوى مثالياً للكثير من الأحياء البحرية.

إن العلم الحديث يكشف لنا يوما بعد يوم: بأن الكون الذي نعيش فيه ما هو إلا آية ظاهرة دالة على وجود الله تعالى وقدرته العظيمة الباهرة.

والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الهوامش

(١) النمل: ١٤.

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) البقرة: ١٦٤.

(٤) تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن): محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (٢٢٤- ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م: ٣/ ٢٦٨.

(٥) الذاريات: ٤٧.

(٦) ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية: يوسف الحاج احمد، ط٢، دار ابن حجر، دمشق- سورية: ص٣٠١.

(٧) ينظر: معجزات القرآن العلمية في الكون مقابلة مع التوراة والإنجيل: عبد الوهاب الراوي، ط١، دار العلوم، عمان الأردن، ٢٠٠٨م: ص٨٢.

(٨) ينظر: الكون: د.كارل ساغان: ص٢٣-٢٥، وينظر: الله والكون: محمد جمال الفندي، ط٢، مصر، ١٩٨٦م: ص٢٧٤-٢٧٥، وأيضا: معجزات القرآن العلمية: ص٨٢.

(٩) وهي على التوالي: الأحمر، البرتقالي، الأصفر، الأخضر، الأزرق، النيلي، البنفسجي.

(١٠) ينظر: مجلة الإعجاز العلمي، جامعة بغداد، علوم الفلك- الموسم الثاني: ص١٢، معجزات القرآن العلمية في الأرض مقابلة مع التوراة والإنجيل: الأستاذ عبد الوهاب الراوي، ط١، دار العلوم، عمان- الأردن، ٢٠٠٨م: ص١٦٧-١٦٨، صيرورة الكون: د.محمد باسل الطائي، ط١، عالم الكتب الحديث، عمان- الأردن: ص١٣٨-١٦٠.

(١١) ينظر: الكون والرؤية العلمية في القرآن والأديان السماوية الأخرى: أحمد محمد عماشة، رسالة ماجستير، كلية الدراسات الإسلامية- دمياط، ٢٠٠٣: ص١٨، صيرورة الكون: ص١٤٣.

(١٢) فصلت: ٣٧.

(١٣) النمل: ٢٤.

(١٤) النبأ: ١٣.

(١٥) تفسير سيد طنطاوي التفسير الوسيط: محمد سيد طنطاوي، موقع التفاسير (http://www.altafsir.com): ص٤٣٣٣.

(١٦) هذا الكون: راشد المبارك ط٢، دار القلم، دمشق- سورية، ٢٠٠٥م: ص٧٧.

(١٧) المصدر نفسه: ص٧٨.

(١٨) معجزات القرآن العلمية في الكون: عبد الوهاب الراوي: ص١٠٠.

(١٩) ينظر: صيرورة الكون: ص٧٦.

(٢٠) المصدر نفسه: ص٨٢.

(٢١) ينظر: الكون والرؤية العلمية: احمد محمد عماشة: ص١١.

(٢٢) معجزات القرآن الكريم العلمية: عبد الوهاب الراوي: ص٨٣، ١٠٠.

(٢٣) يس: ٣٨.

(٢٤) ينظر: تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم): أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: محمود حسن، دار الفكر، الطبعة الجديدة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م: ٦/٥٧٦-٥٧٧.

(٢٥) ينظر: صيرورة الكون: د.محمد باسل الطائي: ص٧٣.

(٢٦) ينظر: الموقع الالكتروني للدكتور عبد الدائم الكحيل.

(٢٧) ينظر: الكون والرؤية العلمية: ص١١، ١٣، وينظر: موسوعة الإعجاز العلمي: ص١٧٠، ٣٠٦.

(٢٨) الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م: ١٥١/٧.

(٢٩) المصدر نفسه: ٨٥/٧.

(٣٠) المصدر *Star Streaming, www.astrology.com*.

(٣١) يس: جزء من الآية ٤٠.

(٣٢) الأنعام: ٩٠.

(٣٣) فصلت: ٣٧.

(٣٤) هذا الكون: ص ٨٣.

(٣٥) نوح: ١٦.

(٣٦) التحرير والتنوير من التفسير: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، موقع التفاسير (*http://www.altafsir.com*): ١/ ٧٧.

(٣٧) ينظر: معجزات القرآن العلمية في الأرض: ص٢٦.

(٣٨) ينظر: صيرورة الكون: ص٨٨.

(٣٩) يس: ٣٩.

(٤٠) تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (٢٢٤- ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م: ٢٠/٥١٨.

(٤١) ينظر: الكون والرؤية العلمية: ص٢٠.

(٤٢) الرعد: ٢.

(٤٣) ينظر: الكون والرؤية العلمية: احمد عماشة: ص٢٠، القرآن وإعجازه العلمي: محمد إسماعيل إبراهيم، إنتاج موقع يعسوب: ص٧٥.

(٤٤) ينظر: الكون والرؤية العلمية: احمد عماشة: ص١٤.

(٤٥) المصدر نفسه: ص٢٠، القرآن وإعجازه العلمي: محمد إسماعيل إبراهيم، إنتاج موقع يعسوب: ص٧٥.

(٤٦) الفرقان: ٢.

(٤٧) القمر: ١.

(٤٨) صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه): أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ: ٣/ ١٤٠٤.

(٤٩) ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي: يوسف الحاج احمد: ص٣٢٣-٣٢٤.

(٥٠) صيرورة الكون: ص٨٨.

(٥١) ينظر: وانشق القمر: د.عبد الله مصطفى، ط١، مطبعة العبايجي، ١٩٩٧م: ص٢٤-٢٨.

(٥٢) القيامة: ٩، ٨، ٧، ٦.

(٥٣) الكون والرؤية العلمية: ص٢٥.

(٥٤) يس: ٤٠.

(٥٥) القيامة: ٩.

(٥٦) الذاريات: ٢٠.

(٥٧) البقرة: ١٦٤.

(٥٨) الزمر: ٧٤.

(٥٩) نماذج من الآيات المشتملة على الإعجاز: ص٢، وينظر: هذا الكون: ص٦٩، صيرورة الكون: ص٤١.

(٦٠) الحجر: ١٩.

(٦١) ق: ٧.

(٦٢) النازعات: ٣٠.

(٦٣) الشمس: ٦.

(٦٤) الزمر: ٥.

(٦٥) الأدلة المادية على وجود الله: للشيخ متولي الشعراوي، ضمن موسوعة الإعجاز العلمي: ص٢٣١-٢٣٢.

(٦٦) الطلاق: ١٢.

(٦٧) ينظر: معجزات القرآن العلمية في الأرض: ص٣٢-٣٣، وأيضا: الإسلام والحقائق العلمية: محمود قاسم، ضمن موسوعة الإعجاز: ص٢٣٥.

(٦٨) المرسلات: الآيتان: ٢٥، ٢٦.

(٦٩) تفسير الطبري: ١٣٣/١٤.

(٧٠) ينظر صيرورة الكون: ص٤٣.

(٧١) المصدر نفسه: ص٥١.

(٧٢) ينظر المصدر نفسه: ص٤١-٤٢.

(٧٣) الواقعة: الآيتان: ٦٩، ٦٨.

(٧٤) الأنبياء: ٣٠.

[٧٥] موسوعة الإعجاز العلمي: ص٤٣٠.

[٧٦] النحل: ١٠.

[٧٧] البقرة: ٧٤.

[٧٨] موسوعة الإعجاز العلمي: ٤٣٠.

[٧٩] النمل: ٦١.

[٨٠] تفسير القرطبي (موقع يعسوب) [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع والكتاب مذيل بالحواشي]: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله: ١٣/ ٥٨.

[٨١] الرحمن: ١٩-٢٢.

[٨٢] الفرقان: ٥٣.

[٨٣] ينظر: منطقة المصب والحواجز بين البحار: الشيخ عبد المجيد الزنداني ضمن موسوعة الإعجاز العلمي: ص٤٤٨.

[٨٤] الفرقان: ٥٣.

[٨٥] موسوعة الإعجاز العلمي: ص٤٥١.

[٨٦] الرحمن: ٢٢.

[٨٧] ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي: ص٤٣٧-٤٣٨، وينظر: الروعة في كل مكان: هارون يحيى، ترجمة: مصطفى الستيتي، استانبول، ٢٠٠٣م: ص٦٥.

[٨٨] الرحمن: ٢٢.

[٨٩] الرحمن: ٥٨.

[٩٠] ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي: ص ٤٣٨.

[٩١] ينظر: الروعة في كل مكان: ص٦٢.

[٩٢] النحل: ١٤.

مصادر البحث

القرآن الكريم.

١-الآيات الكونية ودلالتها على وجود الله تعالى: للداعية الشيخ محمد متولي الشعراوي رحمه الله، موقع الإسلامي الالكتروني للإعجاز العلمي والقرآني.
٢-المعجزات القرآنية: أورخان محمد علي، ترجمة: هارون يحيى، استانبول- فبراير ٢٠٠٣م.
٣-الأدلة المادية على وجود الله: للشيخ متولي الشعراوي، ضمن موسوعة الإعجاز العلمي: يوسف الحاج احمد، دار ابن حجر، ط٢، دمشق- سورية، ٢٠٠٧م.
٤-أسرار الكون بين العلم والقرآن: المهندس عبد الدائم الكحيل.
٥-الإسلام والحقائق العلمية: محمود قاسم (ضمن موسوعة الإعجاز العلمي ليوسف الحاج احمد).
٦-الله والكون: محمد جمال الفندي، ط٢، مصر، ١٩٨٦م.
٧-تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، يناير ١٩٩٠م.
٨-التحرير والتنوير من التفسير: محمد بن الطاهر ابن عاشور.
٩-التفسير الوسيط: محمد سيد طنطاوي، موقع التفاسير.
١٠-جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (٢٢٤- ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
١١-تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، موقع يعسوب.
١٢-دورة الماء بين العلم والإيمان: عبد الدائم الكحيل.
١٣-الروعة في كل مكان: هارون يحيى، ترجمة: مصطفى الستيتي، استانبول، ٢٠٠٣.
١٤-مصيرورة الكون: د.محمد باسل الطائي، عالم الكتب الحديث، ط١، عمان- الأردن.
١٥-القرآن وإعجازه العلمي: محمد إسماعيل إبراهيم، إنتاج موقع يعسوب.
١٦-الكون والإعجاز العلمي: ضمن المكتبة الشاملة.

١٧- الكون والرؤية العلمية فى القرآن والأديان السماوية الأخرى- دراسة مقارنة: رسالة ماجستير إعداد الطالب: أشرف أحمد محمد محمد عماشة المعيد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدمياط الجديدة، مجلة الإعجاز العلمي، علوم الفلك، الموسم الثاني، جامعة بغداد.

١٨- معجزات القرآن العلمية في الأرض مقابلة مع التوراة والإنجيل: الأستاذ عبد الوهاب الراوي، دار العلوم، ط١، عمان- الأردن، ٢٠٠٨م.

١٩- معجزات القرآن العلمية في الكون مقابلة مع التوراة والإنجيل: الأستاذ عبد الوهاب الراوي، دار العلوم، ط١، عمان- الأردن، ٢٠٠٨م.

٢٠- منطقة المصب والحواجز بين البحار: الشيخ عبد المجيد الزنداني ضمن موسوعة الإعجاز العلمي ليوسف الحاج احمد.

٢١- النسيج الكوني، رؤية قرآنية: بقلم عبد الدائم الكحيل.

٢٢- نظرة تأمل في ملكوت السماوات والأرض بقلم: الدكتور عبد الرحمن بن عبد الرحمن شميلة الأهدل.

٢٣- نماذج من الآيات المشتملة على الإعجاز: ضمن المكتبة الشاملة.

٢٤- هذا الكون: راشد المبارك، دار القلم، ط٢، دمشق- سورية، ٢٠٠٥م.

٢٥- وانشق القمر: العلامة الدكتور عبد الله مصطفى، مطبعة العبايجي، ط١، ١٩٩٧م.

مِنْ أسْماءِ الأنبياءِ
فِي القُرآنِ الكَريمِ
دراسةٌ دلاليةٌ

د. حيدر حسين عبيد

كُلِيَّةُ الإمامِ الأعْظم- قِسْمُ اللُّغة العَربيَّة

المقدمة...

الحمدُ لله الذي علَّم آدم كُلَّ الأسماءِ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أحمدِ من في الأرض والسَّماء، سيِّدنا محمدٍ إمامِ الفصحاء وسيد البلغاء، وعلى آلهِ الأتقياء، وأصحابه النُّجباء.

أمّا بعدُ..

فليس بدعاً من القول أنْ نقول إنَّ دقة القرآن الكريم في اختيار كُلِّ لفظة مع ما يتناسب والسياق هي دقة ليس لها مثيل ولن يكون لها مثيل أبداً ما تعاقب المَلَوانِ، وذلك ما أثبته شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ/١٠٦٨م) حين وضع نظرية النظم المشهورة، التي قامت على أساس أنَّ القرآن أعجز فصحاء العرب وبلغائهم بنظمه، وممّا قاله: }وبهرهم أنهم تأملوه سورةً سورة، وعشراً عشراً، وآيةً آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح، هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأَعْجَزَ الجمهورَ، ونظاماً والتئاماً، وإتقاناً وإحكاماً، لم يدع في نفس بليغ منهم- ولو حك بيافوخه السماء- موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول، وخلدت القروم* فلم تملك أن تصول{[1].

وقد تكاثرت الدراسات القرآنية الدلالية منذ تدوين العلوم حتى يومنا هذا، ولم تُحِطْ على كثرتها وتنوعها بأسرار ذلك الكتاب العظيم، ولم تكد.

وقد تعددت أسماء الأنبياء والمسمى واحدٌ في القرآن الكريم، قال الخليل (ت: ١٧٠هـ/٧٨٦م): }وخمسة من الأنبياء ذوو اسمين: أحمد ومحمد ﷺ، وعيسى والمسيح، وذو الكفل وإلياس، وإسرائيل ويعقوب، ويونس وذو النون، عليهم السلام وعلى غيرهم من الأنبياء{[2].

وقد يبعد من الأذهان تَصَوُّرُ أنَّ لأسماء الأعلام علاقات بالسياق، فالمركوز في الأذهان إنَّ الأسماء لا تدل إلا على مسمياتها دون أيّ معان إضافية، وقد يكون هذا الأمر صحيحاً في ما سوى كتاب الله تعالى، أّما الكتاب المجيد فليس فيه لفظ يجيء عفواً، قطعاً.

ولذلك جاء هذا البحث ليحاول الكشف عن بعض أسرار علاقة طائفة من أسماء الأنبياء عليهم السلام في القرآن الكريم بالسياق الواردة فيه، وهو مُتَمِّمٌ لبحثي الموسوم: (أسماء مكة المكرمة والمدينة المنورة في القرآن الكريم- دراسة دلالية) وقد كانت هناك دراسات قريبة من هذه الدراسة من حيث العنوان، وإنْ كانت بعيدة من حيث المضمون، وأبرزها:

١-اشتقاق أسماء نطق بها القرآن، وجاءت بها السنن والأخبار وتأويل ألفاظ مستعملة: لأبي بكر محمد بن عُزير السجستاني (ت: ٣٣٠هـ/٩٤١م): تناول فيه أسماءً كثيرة كأسماء الله تعالى وغيرها، وطريقته في الكتاب أنَّه يدرس اشتقاق الاسم ومعناه وورده في القرآن الكريم، وهو أقرب إلى الدراسة التفسيرية.

٢-أسماءٌ في القرآن الكريم: لمحمد رجب السامرائي: درس فيه المواضع والأماكن والصفات والشخصيات والنباتات والحيوانات وغيرها، وطريقته أنّه يشرح معنى الاسم لغةً، ثم يذكر وروده في القرآن الكريم، وعدد مرات وروده، ويشرح تاريخه، ويذكر تفسير كل آية لها علاقة بالاسم، وهو دراسة تفسيرية أيضاً.

٣-أسماء القرآن في القرآن: للدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي: درس فيه أسماء القرآن الواردة في القرآن فقط، وطريقته أنَّه يفسر معنى الاسم في اللغة، ثم يتناول الآيات التي ورد فيها ويشرح معانيها في ضوء أقوال المفسرين، فهو دراسة تفسيرية أيضاً.

٤-من أسرار الأسماء في القرآن الكريم: لبسام جرار: درس فيه بعض أسماء الأنبياء، والآخرة، والظنّ وغير ذلك. وطريقته في دراسة الأسماء إنَّه يشرح معنى الاسم في اللغة باختصار، ثم يذكر مرات تكراره وتاريخه، فهو في الحقيقة: معاني الأسماء في القرآن، لا أكثر.

٥-وآخر تلك الدراسات: من أسماء النبي الأمين- محمد أحمد- في الكتاب العربي المبين: لأبي يوسف محمد زايد: وهو لم يختلف كثيراً عّما سبقه من دراسات في طريقة تناوله الأسماء.

غير أنّني لم أجد دراسة تتناول الأسماء المختلفة للمسمى الواحد وتُبَيِّن الغاية الدلالية التأثيرية لكلّ اسمٍ في المقام الوارد فيه.

والفرق بين الدراسات التي مرَّ ذكرها آنفاً وهذا البحث، إنَّ هذا البحث يدرس دلالة الاسم وعلاقته بالسياق الوارد فيه، ويحاول الكشف عن دقة القرآن الكريم في استعمال الاسم موافقاً للسياق والمقام، والعلاقة بين اختيار كل اسم والجوّ العام للآيات، وأثر كلّ اسم في رسم أجواء الآيات وبثّ الظّلال الإيحائية فيها.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن ينقسم على مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: أسماء نبيِّنا محمد ﷺ.

المبحث الثاني: أسماء سيّدنا عيسى عليه السلام.

المبحث الثالث: أسماء سيّدنا يونس عليه السلام.

المبحث الرابع: ذُو الكِفل وإلْياسُ.

إنَّ هذه الصفحات تُحاول وضع اليد على شيء من اللمسات الأسلوبية الجمالية في اختيار أسماء بعض الأنبياء في ذلك الكتاب الكريم؛ لتُثبت أنَّ الإعجاز البياني حقّاً هو في اختيار كلّ لفظ وحرف، وإنَّ الاسم له دور في رسم الصورة الفنية القرآنية.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأوّل
أسماءُ نبيّنا مُحمّد ﷺ

ذكر العلماء لنبينا مُحَمَّدٍ ﷺ أسماءً كثيرة، قالوا: }وكثرة أسماء النبي ﷺ دلَّت على علوِّ رتبته، وسموِّ درجته{[٣].

فمنهم من جعلها ثلاثمائة، ومنهم من أوصلها إلى ألف اسم[٤]، في حين قال السيوطي: }وقد تتبعتُ أسماء النبي ﷺ فبلغت نحو أربعمائة{[٥].

وسنتناول أشهر أسمائه ﷺ المتفق عليها، التي صرح بها القرآن الكريم، وهما: أحمد ومحمد، علماً بأنَّ أسماء كل المخلوقات مجرد إعلام إلا أسماءه ﷺ فهي أعلام وأوصاف، قال القاضي عياض: }وقد سمَّاه الله تعالى في كتابه: مُحَمَّداً وأحمد، فمن خصائصه تعالى له أنْ ضَمَّنَ أسماءه ثناءه، فطوى أثناء ذكره، عظيمَ شكره{[٦].

الاسم الأوّل- أحْمَد.

أَمَّا أحمد فقد ورد في القرآن الكريم مرة واحدة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[٧]. قال ابن فارس: }الحاء والميم والدال كلمةٌ واحدةٌ، وأصلٌ واحدٌ يدل على خلاف الذَّمِّ، يقال: حمدتُ فلاناً أحمده{[٨].

في حين قال البغوي: }والألف في أحمد للمبالغة في الحمد، وله وجهان:

- **أَحدهما:** إنَّه مبالغة من الفاعل؛ أي: الأنبياء كلهم حَمّادون الله عز وجل، وهو أكثرهم حمداً.
- **والثاني:** إنَّه مبالغة في المفعول؛ أي: الأنبياء كلهم محمودون لما فيهم من الخصال الحميدة، وهو أكثرهم مبالغة وأجمع للفضائل والمحاسن التي يحمد بها﴿[9].

وقد بين الراغب الأصفهاني الحكمة من اختيار هذا الاسم في هذا الموضع فقال: ﴾وخص لفظة (أحمد) فيما بَشّر به عيسى ﷺ تنبيهاً إنَّه أَحْمَدُ منه، ومن الذين من قبله﴿[10].

ويبدو لي- فضلاً عمَّا ذكره الأصفهاني- إنَّه اختار لفظة أَحْمَد دون غيرها؛ لما يأتي:

١-إنَّ سيدنا عيسى عليه السلام كان في مقام التبشير (مبشراً) والبشارة تستلزم ذكر أعظم صفات المُبَشَّر به، وهي كونه هنا أَحْمَدَ من سيدنا عيسى وَمِنْ كُلِّ مَنْ سواه من المخلوقين، ولم يكُ سيدنا عيسى في مقام الإخبار فقط، إذ لو كان في مقام الإخبار والتعريف لذكر نبينا باسمه (محمد) فَنَبِيُّنا محمد ﷺ لم يُعرف بمكة قبل البعثة إلا باسم (محمد).

٢-روي في سبب نزول هذه السورة عن عبد الله بن سلام قال: ﴾**تذاكرنا أيُّكم يأتي رسول الله ﷺ فيسأله: أيُّ الأعمال أحبّ إلى الله تعالى عملناه؟، فأنزل الله تعالى:** ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ﴾ إلى **آخر السورة فقرأها علينا رسولُ الله**﴿[11]، فكأنَّ القرآن الكريم أراد أن يخبرهم بأنَّ اتباع ما جاء به ذلك الرسولُ الأعظمُ حَمْدَاً على الإطلاق هو أفضل الأعمال، يؤكد ذلك ما جاء بعدها من آيات، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[12].

٣-في السورة بشارة بعلوِّ دين الإسلام على ما سواه: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[13]، وبشرى بظهور المسلمين على عدوهم: ﴿فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُواْ ظَٰهِرِينَ﴾[14]، فناسب ذلك أن يذكر تفضيل النبي على من سواه بأفعل التفضيل: أحمد؛ لعُلوِّ منزلته على من سواه.

٤-افتتحت السورة ببداية قوية بذمِّ الذين يقولون ما لا يفعلون، و شنّعت عليهم فعلهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[15].

فناسب أن يذكر ما يقابل ذلك من صفة النَّبِيِّ الأكثر حَمْداً، وقطعاً لا يُحمد أَحَدٌ ما لم يكن له فعلٌ، كما له قول، وهكذا كان ﷺ.

الاسم الثاني: مُحَمَّدٌ.

وأَمَّا مُحَمَّد فهو الاسم الذي أطلقه عبدُ المطلب على نبينا الأكرم ﷺ، وهو الاسم الذي عُرف به قبل البعثة، وظلَّ أشهر أسمائه بعدها.

قال ابن فارس: }وَرَجُلٌ مَحْمُودٌ وَمُحَمَّدٌ، إِذَا كَثُرَتْ خِصَالُهُ الْمَحْمُودَةُ غَيْرُ الْمَذْمُومَةِ. قَالَ الْأَعْشَى يَمْدَحُ النُّعْمَانَ بْنَ الْمُنْذِرِ، وَيُقَالُ إِنَّهُ فَضَّلَهُ بِكَلِمَتِهِ هَذِهِ عَلَى سَائِرِ مَنْ مَدَحَهُ يَوْمَئِذٍ:

إِلَيْكَ أَبَيْتَ اللَّعْنَ كَانَ كَلَالُهَا ... إِلَى الْمَاجِدِ الْفَرْعِ الْجَوَّادِ الْمُحَمَّدِ

وَلِهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ سُمِّي نَبِيُّنَا مُحَمَّدًا ﷺ{(١٦).

وقال محمد بن يوسف الصالحي: }وهو في الأصل اسم مفعول منقول من صفة الحمد، وهو بمعنى محمود، وهو يتضمن الثناء على المحمود ومحبته وإجلاله وتعظيمه، وهذا هو حقيقة الحمد، وبُني على زنة مُفَعَّل بتشديد العين مثل مُعَظَّم، ومُبَجَّل؛ لأن هذا البناء موضوع للتكثير، فإن اشتقَّ منه اسمُ فاعل فمعناه مَنْ كثر صدور الفعل منه مرة بعد مرة، كَمُعَلِّم ومُفهِّم ومفرِّح، وإن اشتق منه اسم مفعول فمعناه من تكرر وقوع الفعل عليه مرة بعد أخرى، أو الذي يستحق الحمد، إمّا استحقاقاً أو وقوعاً، فمحمد هو الذي كثر حمد الحامدين له مرة بعد مرة{(١٧).

وأمَّا الفرق بين مُحَمَّد وأحمد فقد قال عنه المباركفوري: } فأمَّا مُحَمَّد فمن باب التَّفعيل للمبالغة، وأمَّا أحمد فمن باب التفضيل{(١٨).

قلتُ: ولمَّا كان المقامُ في سورة الصف مقام التفضيل: تفضيل سيدنا مُحَمَّد ﷺ على سيدنا عيسى ومن سواه، وتفضيل شريعته ﷺ على سائر الشرائع، ونصر أتباعه على سائر الأمم، جاء باسم أحمد.

وأمَّا مُحَمَّدٌ فقد ورد في القرآن الكريم في أربعة مواضع:

الأول: قولـــه تعـــالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى اللَّهُ الشَّـٰكِرِينَ ﴾(١٩)، لمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ انْهَزَمَ النَّاسُ، فَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: قَدْ أُصِيبَ مُحَمَّدٌ فَأَعْطُوهُمْ بِأَيْدِيكُمْ، فَإِنَّمَا هُمْ إِخْوَانُكُمْ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنْ كان محمد قد أُصِيبَ، أَلَا تَمْضُونَ عَلَى مَا مَضَى عَلَيْهِ نَبِيُّكُمْ حَتَّى تَلْحَقُوا بِهِ؟، فأَنزل الله تعالى في ذلك: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ ﴾(٢٠)، قال الثعلبي: }ومُحَمَّدٌ هو المستغرق بجميع المحامد؛ لأنَّ الحمد لا يستوجبه إلا الكامل، والتحميد فوق الحمد فلا يستحقه إلا المستولي– على الأمد– في الكمال{(٢١).

وبناء على ما مر فإنَّه يبدو لي إنَّه استعمل لفظة (محمد) هنا ليقول للمؤمنين: إنْ مات ذلك الإنسان العظيم (مُحَمَّدٌ) فإنَّه رَجُلٌ قد استوفى جميع المحامد، فهو مُحَمَّدٌ على الدوام، حمده أهلُ الأرض والسماء مذ كان، واستمروا على حمده والثناء عليه، ولكن أين دوركم أَنتم في إكمال نشر رسالته؟! وماذا صنعتم لأنفسكم من المحامد؟ هذا من جانب المؤمنين.

وأَمَّا من جانب المنافقين فيظهر لي إِنَّه أراد مخاطبتهم ببساطة على قدر عقولهم، فكأنه قال لهم: ذلك الإنسان النبي العظيم الستكمل صفات الحمد المسمى عندكم(محمد) الذي سمَّاه أهله بذلك هو نبي من البشر كسائر الأنبياء، وسيلتحق بربه كما التحقوا به.

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَـٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾(٢٢)، فقد كان زيد بن حارثة حين مَنَّ اللهُ ورسوله عليه، يقال له: زيدُ بن مُحمَّد، فقد كان تبنَّاه فقال الله: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾(٢٣)؛ أي: على الحقيقة حيث يثبت بينه وبينه ما يثبت بين الوالد وولده من حرمة المصاهرة وغيرها(٢٤).

ويبدو أنَّ القرآن الكريم استعمل لفظة مُحَمَّد هنا لما يأتي:

١– رداً على من كانوا يقولون: زيد ابن مُحَمَّد، ليكون الردُّ عليهم بنفس اللفظ الذي أطلقوه.

٢- إنَّ الآية في سياق بيان حكمٍ شرعيٍّ في الأحوال الشخصية، فلابد فيه من الوضوح التام في تسمية الأشياء بمسمياتها، ولاسيما أطراف القضية الصادر لهم الحكم؛ ولذلك نراه قال قبل هذه الآية: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾[٢٥].

وزيد هو الصحابي الوحيد المذكور باسمه في القرآن الكريم صراحة؛ لأنَّ المقام يتطلب ذلك، ولهذا سمى نبينا باسمه المشهور المعروف، وليس المقام هنا مقام تفضيل لسيدنا مُحَمَّدٍ ﷺ كما في سورة الصف.

الموضع الثالث: قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴾[٢٦]، قال سيد قطب رحمه الله: }هذه السورة مدنية، ولها اسمٌ آخر اسمها سورة القتال، وهو اسمٌ حقيقيٌّ لها، فالقتالُ هو موضوعها، والقتالُ هو العنصر البارز فيها، والقتالُ في صورها وظلالها، والقتالُ في جرسها وإيقاعها.. القتالُ موضوعها فهي تبدأ ببيان حقيقة الذين كفروا، وحقيقة الذين آمنوا في صيغة هجوم أدبي على الذين كفروا، وتمجيد كذلك للذين امنوا، مع إيحاء بأَنَّ اللهَ عدوٌّ للأولين، وليٌّ للآخرين، وإنَّ هذه حقيقة ثابتة في تقدير الله سبحانه، فهو إذن إعلان حرب منه تعالى على أعدائه وأعداء دينه منذ اللفظ الأول للسورة{[٢٧].

ثم قال: }والإيمان الأول يشمل الإيمان بما نزل على مُحَمَّد ولكن السياق يبرزه ويظهره ليصفه بصفته ﴿ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ ويؤكد هذا المعنى ويقرره، والى جوار الإيمان المستكنّ في الضمير، العمل الظاهر في الحياة وهو ثورة الإيمان الدالة على وجوده وحيويته وانبعاثه، وهؤلاء كفر عنهم سيئاتهم مقابل إبطال أعمال الذين كفروا، ولو كانت حسنات في شكلها وظاهرها وبينما يبطل العمل ولو كان صالحاً من الكافرين فإنَّ السيئة تغفر للمؤمنين، وهو تقابل تام مطلق ويبرز قيمة الإيمان وقدره عند الله وفي حقيقة الحياة..{ وأصلح بالهم }فإصلاح البال نعمة كبرى تلي نعمة الإيمان في القدر والقيمة والأثر، والتعبير يلقي ظلال الطمأنينة والراحة والثقة والرضى والسلام، ومتى صلح البال استقام الشعور والتفكير، واطمئن القلب والضمير، وارتاحت المشاعر والأعصاب ورضيت النفس واستمتعت بالأمن والسلام... وماذا بعد هذا من نعمة أو متاع؟ إلا إنَّه الأفقُ المشرق، الوضيء الرفاف{[٢٨].

ويبدو لي إنَّ لفظة مُحَمَّد هنا هي الأنسب لما يأتي:

١- إنَّ الجرس القويّ الذي تميّزت به معظم الألفاظ القوية في السورة كان لا بد لها من اسمٍ جرسه قويّ، يتناسب مع إيحاءاتها القويَّة، ولو تأمَّلنا اسم (مُحَمَّد) لوجدنا فيه تلك القوة فالميم حرفٌ شفويٌ مجهور، وفي حرف الحاء بحة، ثمَّ الميم المشددة التي تستمد قوتها من جرسها وتشديدها، ثم الدال وهو حرف مجهورٌ انفجاري، وليس في لفظة (أَحْمد) مثل هذه الموسيقى، بل موسيقاه هادئة وادعة حالمة.

٢- ليس في السورة أيّ مقارنة بين نبينا مُحَمَّد ﷺ وبين أَحَدٍ سواه من الأنبياء كما في سورة الصف، وليس هناك ذكر لأيِّ نبيٍّ سواه في السورة كلها.

٣- في السورة حثٌّ متواصلٌ على طاعة النبي ﷺ واتباعه، وبيان العاقبة القوية لذلك، يتلوه في كلِّ موضع بيانُ العاقبة القوية لعصيانه والخروج عن منهجه، ومن ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٤﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴿٥﴾ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ﴿٦﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴿٧﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾[29].

ب- ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾[30].

فناسب ذلك أن يذكر اسم النبي ﷺ بوصفه (مُحَمَّد) الذي حُمِدَ مرة بعد مرة، ترغيباً في اتباعه، وثناءً عليه وتعظيماً له.

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[31]، قال ابن كثير: }يخبر تعالى عن مُحَمَّد ﷺ أَنَّه رسوله حقاً بلا شك ولا ريب، فقال: (مُحَمَّدٌ رسولُ الله) وهذا مبتدأٌ وخبرٌ، وهو مشتمل على كلِّ وصفٍ جميل{[32].

وقد أشار العلماءُ إلى الغاية من استعمال هذا الاسم الشريف هنا، فقد قال الراغب الأصفهاني: }فمُحَمَّدٌ هنا- وإنْ كان من وجهٍ اسماً له علماً- ففيه إشارة إلى وصفه بذلك

وتخصيصه بمعناه}[٣٣]، وذكر السيوطي أنَّ الغاية من التعريف بالعلمية هنا }لإحضاره بعينه، وفي ذهن السامع ابتداءً يختص به}[٣٤].

وقال الدكتور محمود توفيق: }إنَّ الله– سبحانه وتعالى– هو الذي سَمَّى خاتم المرسلين– ﷺ– مُحَمَّداً، وهي تسمية دالة على حقيقته وكنهه، وجاء قول الله سبحانه وتعالى: (مُحَمَّدٌ رسولُ الله): جامعاً ما هو كاشف عن حقيقة مُحَمَّدٍ، وما هو كاشف عن وظيفته رسول الله}[٣٥].

والذي أميلُ إليه إنَّه ذكر هنا اسم مُحَمَّدٍ لما يأتي:

١–لمدحه والثناء عليه وتعظيمه؛ لأنَّ الآية كلها مدح لأتباعه الذين نالوا ذلك الثناء العظيم باتباعهم له، والمدح للتابع هو مدحٌ للمتبوع، ولكن نبينا ﷺ انطوت محاسنه وصفاته العظيمة في لفظة مُحَمَّد.

٢–قد تكون فيها إشارة إلى أَنَّه مُدح وحُمد مرة بعد مرة في الكتب السالفة، وَذِكْرُ ذلك الحمد باسمه، يدلنا على ذلك ما قاله الفيروز آبادي: }واسمه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في الإنجيل: طاب طاب؛ أي: طيِّب. وفي التوراة: ماذ ماذ؛ أي: المَرْجُوّ. وفي الزبور: فار قليطا؛ أي: الفارقُ بين الحقِّ والباطل، وفي صحف إبراهيم: اخرايا قدماً؛ أي: السّابقُ الآخر، وفي صحف شيت: صام صام؛ أي: القَطَّاعُ بالحجة...}[٣٦].

المبحث الثاني
أسماءُ سيّدنا عيسى عليه السلام

ورد ذكر سيدنا عيسى عليه السلام في القرآن الكريم أربعاً وثلاثين مرة، في ست صور:

الأولى: عيسى: تسع مرات.

والثانية: عيسى ابن مريم: ثلاث عشرة مرة.

والثالثة: ابن مريم: مرتان.

والرابعة: المسيح: ثلاث مرات.

والخامسة: المسيح ابن مريم: أربع مرات.

والسادسة: المسيح عيسى ابن مريم: ثلاث مرات.

الاسم الأوَّل- عِيْسَى.

أشار الخليلُ إلى أنَّ عيسى مشتق من العَيَس، والعَيَسَة وهو لون أبيض مشرب صفاءً في ظلمة خفية، يقال: جملٌ أعيسٌ وناقةٌ عيساء، والعرب خصت بالعيس عراب الإبل البيض خاصة. وياء عيسى زائدة؛ لأنه شبه فعلى، وعلى هذا القياس موسى(٣٧)، لكنَّ البيضاوي ذكر أنَّ ذلك تكلفاً لا طائل تحته(٣٨).

وقال ابن عادل: }فمن قال إنَّ عيسى مشتقٌّ من العيس وهو بياضٌ تخالطه شقرةٌ ليس بمصيب ؛ لأنَّ الأعجمي لا يدخله اشتقاقٌ، ولا تصريف{(٣٩).

قلت: وأياً يكن الصواب، فالذي نخلص إليه أنّ اسم **(عيسى)** هو عَلَمٌ على ذلك النبي الكريم، وهو اسمه المفرد الأصلي الذي عُرف به واشتهر.

ومن خلال استقرائي الآيات التي ورد فيها هذا الاسم مفرداً نجده:

١- يذكر مفرداً إذا لم يكن الكلام منصباً على ذكر عيسى عليه السلام كَأَنْ يرد ذكره عند سرد أسماء طائفة من الأنبياء فيذكرهُ معهم على الترتيب، كقوله تعالى: ﴿ **قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ** ﴾(٤٠)، فليس المقام هنا مقام بيان لنشأة عيسى أو بيان مكانته والثناء عليه، أو الدفاع عنه، ولكنَّ ذكره كان عابراً؛ لأنَّ المقام مقام دعوة للإيمان بالأنبياء جميعاً، لا غير.

قال ابن كثير: }أَرشد الله تعالى عباده المؤمنين إلى الإيمان بما أُنزل إليهم بواسطة رسوله محمد ﷺ مفصلاً، وبما أنزل على الأنبياء المتقدمين مجملاً، ونص على أعيان من الرسل، وأجمل ذكر بقية الأنبياء، وأَن لا يفرقوا بين أَحد منهم، بل يؤمنوا بهم كلهم{(٤١)، فتلك الأسماء العظيمة لأولئك الأنبياء الكرام واحدة من حيث وجوب الإيمان بكل منها، فلو ذكر مثلاً لقب تعظيم لسيدنا عيسى عليه السلام لصارت له مزية عمن سواه وليس المقام هنا لبيان مزيته على من سواه.

٢- أو يكون ذكره والثناء عليه قد تقدم تفصيلاً، فيذكر باسمه لبيان تجرده وانفراده، ومنه قوله تعالى: ﴿ **فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ قَالَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ** ﴾(٤٢)، فقد تقدم الثناء عليه وذكر معجزاته، ومنها قوله

تعالى: ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ ﴾[٤٣]، فذكره هنا باسمه المجرد- مع ذكره للأنصار- للإشارة إلى تجرّده عن الأنصار، أو شعوره بذلك الانفراد، أو ليؤكّد على أنَّه بشر، وليس بإله، وإنَّه متجرّد عن الحول والقوّة إلا ما شاء الله.

٣- أو يكون في مقام المقارنة، وذكر المثل؛ للرَّدّ على الذين يقولون بألوهية عيسى عليه السلام، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٖ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[٤٤]، فكما ذكر آدم عليه السلام مجرداً، ذكر عيسى مجرداً، كما أنَّ المقام مقام بيان قدرة الله على الخلق، لا مقام الثناء على أحد النبيين.

ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية: أنَّ وفد نجران قالوا لرسول الله ﷺ: ما لك تشتم صاحبنا؟

قال: وما أقول؟

قالوا: تقول: إنَّه عبد.

قال: أجل إنَّه عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى العذراء البتول.

فغضبوا وقالوا: هل رأيت إنساناً قط من غير أب، فإنْ كنت صادقاً فأرنا مثله، فأَنزل الله عز وجل هذه الآية[٤٥].

ولنا هنا وقفة أخرى ففي الآية تشبيه خلق عيسى بخلق آدم عليهما السلام، والإنسان عند خلقه يكون مجرَّداً من كلّ شيء، من الحول والقوة، وحتى من ثيابه، وفي ذلك تأكيد قويّ على مخلوقية عيسى عليه السلام.

الاسم الثاني- عِيْسَى بنُ مَرْيَم.

وَأَمَّا استعمال اسم (عيسى) مضافاً إلى مريم فله مواضع أيضاً، نبينها في ضوء الآيات الآتية:

١-قال تعالى: ﴿ تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِ ﴾[٤٦]، قال الطبري: }قال ابن عباس: وآتينا عيسى ابن مريم البينات؛ أي: الآيات التي وضع على يديه: من إحياء الموتى، وخلقه

من الطين كهيئة الطير، ثم ينفخ فيه فيكون طائراً بإذن الله، وإبراء الأسقام، والخبر بكثير من الغيوب مما يدّخرون في بيوتهم، وما رد عليهم من التوراة، مع الإنجيل الذي احدث الله إليه، (وأيدناه بروح القدس)؛ أي: قويناه فأعنّاه"[٤٧].

٢-قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۖ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى ۖ وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾[٤٨]، من الآيتين السابقتين يظهر لنا أنَّ القرآن الكريم يصرح بـ(عيسى ابن مريم) في المواضع التي يُثني فيها على سيدنا عيسى عليه السلام بذكر معجزاته؛ لأنَّ ذلك الاسم متضمن أصلاً لمعجزة، وهي معجزة ولادته عليه السلام من غير أب، وهي معجزة عظيمة تخصُّ أصل وجوده في هذا العالم، فكأنه سبحانه حين يشرع بتعداد نعمه سبحانه عليه يبدأ بأصل تلك النعم وأولها وهي إظهاره إلى الوجود بواسطة تلك المعجزة العظيمة.

ولو مضينا في قراءة الآيات لوجدنا قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾[٤٩]؛ أي: يا من كان ظهوره إلينا بمعجزة عظيمة بولادته من أمٍّ وبلا أب، ادعُ الله أنْ ينزل علينا مائدة معجزة منه، كما أنَّ وجودك بحد ذاته معجزة.

ويبدو لي سبب آخر لإضافة عيسى إلى مريم في هذه الآيات بالذات، فإنَّ فيها تقريعاً عظيماً لمن عبدوا عيسى وأمَّه، فكأنه سبحانه يقول لهم: إنَّ عيسى مخلوق والدليل على ذلك إنَّه ابن؛ أي: مولود، والإله لا يولد، وكذلك أمُّه مخلوقة، والإله لا يلد، ولا يولد، ولنتأمَّل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[٥٠]؛ ليظهر لنا ذلك.

٣-وهكذا في سورة مريم التي تضمنت تفاصيل ذكر حمل مريم بعيسى وولادتها له فإنَّه تعالى قال: ﴿ ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ (٣٤) مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ ۚ

إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[٥١]، فقال عيسى ابن مريم رداً على الزاعمين بأنَّه إلهٌ، أو كونه وأمُّه إلهين.

الاسم الثالث- المَسِيْح.

أمَّا المسيح فهو لفظٌ ذكر ابن الأنباري في سبب إطلاقه، سبعة أقوال[٥٢]:

١- لأنَّه كان لا يمسح بيده ذا عاهة إلا برأ، ولا يضع يده على شيء إلا أُعطي فيه مراده

٢- المسيح: الصِّدِّيق.

٣- لأنَّه كان يمسح الأرض؛ أي: يقطعها.

٤- لأنَّه كان أمْسَحَ الرِّجلِ، لا أخمصَ له.

٥- لسياحته في الأرض.

٦- لأنَّه خرج من بطن أُمِّه ممسوحاً بالدهن.

٧- إنَّ أصله بالعبرانية (مشيحا) بالشين فلمَّا عرَّبته العرب أبدلت من شينه سيناً، فقالوا المسيح، كما قالت العرب (موسى)، وأصله بالعبرانية (موشى).

وقال ابن فارس: }الميم والسين والحاء أصلٌ صحيحٌ وهو إمرارُ الشيء على الشيء بسطاً... وعلى فلان مسحةٌ من جمال، كأنَّ وجهه مُسِحَ بالجمال مسحاً؛ ولذلك سُمَّي المسيح عليه السلام مسيحاً{[٥٣].

قال الزمخشري: }المسيحُ لقبٌ من ألقابه المُشَرَّفة كالصِّدِّيق والفاروق، وأَصله مشيحاً بالعبرانية، ومعناه المبارك{[٥٤].

وقال الفيروز أبادي: }وذكرتُ في اشتقاقه خمسين قولاً في شرحي لصحيح البخاري{[٥٥].

والذي أَميل إليه هو قول الزمخشري بأنَّ المسيحَ لقبُ تشريفٍ، وأرى إنَّهُ يخصّ الأمور المعنوية لا المادية، أَعني: إنّي لا أميل إلى أنَّ سبب تسميته بذلك هو كونه أَمْسَحَ الرجل أو ولد مدهوناً أو لسياحته في الأرض، وإنما لكونه مباركاً حُفَّ بالمعجزات والكرامات؛ وذلك لأمرين:

- **أحدهما:** إنَّ هذا اللقب لم يرد إلا في مواضع تعظيمه في القرآن الكريم، كما سيأتي بيانه.

- **والآخر:** إنَّ مجرد إيراد القرآن الكريم لهذا اللفظ، فإنَّه يدل على صفة مدح ذاتية، لا خَلْقِيَّة، إذ ليس من منهج القرآن مدح إنسان لجماله، أو لبيان صفة خلقية فيه.

ويبدو لي إنّه استعمل هنا المسيح عيسى ابن مريم، ولم يقل المسيح مثلاً، أو عيسى فحسب؛ لأنَّ المقام هنا مقام بشارة من الله لمريم والبشارة تتطلب ذكر كلّ ما يدخل السرور على النفس من الصفات الكريمة المحمودة للمبشر به، فقال: المسيح، ثمَّ قال: عيسى؛ ِليُعَلِّمَ مريم اسمه الذي سمَّاه به ربه؛ وقال ابن مريم ليعلمها أنَّه سيولد معجزةً بلا أب.

وقد استعمل هذا اللفظ في القرآن الكريم في أربع صور: (المسيح– المسيح عيسى ابن مريم– المسيح ابن مريم– المسيح عيسى ابن مريم رسول الله).

ومنه قوله تعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾[٥٦]، **روي إنَّ وَفْدَ نَجْرَانَ قَالُوا: يَا مُحَمَّدُ تَعِيبُ صَاحِبَنَا؟ قَالَ: }وَمَنْ صَاحِبُكُمْ؟{ قَالُوا: عِيسَى، قَالَ: وَأَيُّ شَيْءٍ أَقُولُ فِيهِ؟ }قَالُوا تَقُولُ إِنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ{، فَقَالَ لَهُمْ: }إِنَّهُ لَيْسَ بِعَارٍ لِعِيسَى أن يكون عبد الله{، قالوا: بلى، فَنَزَلَتْ: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ ﴾{ الآيَةَ** [٥٧].

قال الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢١٠م): }إِنَّهُ تَعَالَى لَمَّا أَقَامَ الْحُجَّةَ الْقَاطِعَةَ عَلَى أَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّه، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ابْنًا لَهُ أَشَارَ بَعْدَهُ إلى حِكَايَةِ شُبْهَتِهِمْ وَأَجَابَ عَنْهَا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الشُّبْهَةَ الَّتِي عَلَيْهَا يُعَوِّلُونَ فِي إِثْبَاتِ أَنَّهُ ابْنُ اللَّه هُوَ أَنَّهُ كَانَ يُخْبِرُ عَنِ الْمُغَيَّبَاتِ وَكَانَ يَأْتِي بِخَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْإِحْيَاءِ وَالْإِبْرَاءِ{[٥٨].

وبناء على ما مرَّ، فإنَّه يبدو لي أنَّ القرآن الكريم استعمل لفظة المسيح هنا لما يأتي:

١-أراد أن يخبر هؤلاء القوم بأَنَّ (عيسى) مع إنَّه: (المسيح)؛ أي: المبارك صاحب المعجزات الكبيرة والمنزلة التي ذكرتم– إلا أَنَّه لن يستكبر عن عبادة الله، بل تشرف كونه عبداً له؛ وذلك لأنَّ عقول هؤلاء القوم كانت قد حدثتهم بأَنَّ من كانت له تلك المعجزات فلابد أن يكون إلهاً، وهذان الأمران– المعجزات والإلوهية– متلازمان تلازماً حتمياً في أذهانهم، فأراد القرآن الكريم أن يفك ذلك التلازم، فينفي بقوة كونه إلهاً، ويثبت بشدة معجزاته وكراماته، فيطلق عليه لقباً فيه بيان كريم منزلته: فيقول: المسيح.

٢- هذه الآية كانت خاتمة طائفة من الآيات ذكر القرآن الكريم فيها أفعال النصارى وكفرهم، وقد تقدم ذكر عيسى أكثر من مرة باسمه ولقبه ودرجته في قوله تعالى: ﴿ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ﴾[٥٩]، وسنأتي عليها قريباً إن شاء الله، فاكتفى هنا بأحدها تلويناً في الخطاب.

وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[٦٠]، وهنا نلاحظ الفرق بين هذه الآية والآية السابقة، ففي الآية السابقة استعظم النصارى أن يكون عيسى عبداً لله، وهنا قالوا هو الله، فالأسلوب أقوى والمقام يحتاج إلى شدة وقوة في التعبير؛ ولذلك لم يقولوا: المسيح بلقبه المتضمن محاسنه فحسب وإنّما أشاروا إلى معجزة أصل ظهوره للدنيا وهي كونه ابن مريم.

وقد كان رد القرآن الكريم عليهم بنفس بالقوة نفسها والأسلوب نفسه، واللفظ نفسه، ومما يدلنا أيضاً على أنَّ في السياق شدة، قوله: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾[٦١]... فَذِكْرُ الهلاك في الخطاب فيه شدة، وحاشا لله أن يهلك نبياً.

ولعلّ من غايات ردّ القرآن عليهم باللفظ نفسه (المسيح ابن مريم) أنَّه أراد أن يفضح التناقض الذي يتَّسمون به، فهم يقولون (ابن مريم) فهو ابن؛ أي: مولود، ثم يقولون هو الله، فكأنَّه يقول لهم: عجباً! تقولون ابن مريم، ثمَّ تقولون: هو الله!!!

وقد يجمع القرآن الكريم بين لقبه واسمه ودرجته، وذلك في قوله: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾[٦٢].

ويبدو لي إنَّه ذكر ذلك على لسانهم ليبين أنَّهم مصرون على أنَّهم قتلوه، ويشير إلى أنهم كانت لهم محاولات مستمرة لقتله مع تبييت النية لذلك، ولمّا أرادوا التأكيد على معتقدهم ذكروا عيسى بلقبه واسمه ودرجته؛ لئلا ينصرف الذهن إلى غيره، أو يبقى لدى السامع شك في قتلهم إيّاه، فقالوا: إنَّا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله.

ولذلك فإنَّ القرآن الكريم بعد أن جادلهم وفنَّد مزاعمهم ردَّ عليهم بقوة الأسلوب نفسها، فقال: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ﴾(٦٣).

المبحث الثالث
أسماءُ سيّدنا يُونس عليه السلام

الاسم الأوّل- يونُس.

من خلال تأمّل الآيات التي ذكر فيها سيدنا يونس عليه السلام باسمه ظهر أنَّها إمّا أن تكون في سياق ذكر تفاصيل دعوته، أو في سياق سرد أسماء الأنبياء، ومن ذلك:

أ- قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذۡ أَبَقَ إِلَى ٱلۡفُلۡكِ ٱلۡمَشۡحُونِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُدۡحَضِينَ ﴿١٤١﴾ فَٱلۡتَقَمَهُ ٱلۡحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٞ ﴿١٤٢﴾ فَلَوۡلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِي بَطۡنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴿١٤٤﴾ فَنَبَذۡنَٰهُ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٞ ﴿١٤٥﴾ وَأَنۢبَتۡنَا عَلَيۡهِ شَجَرَةٗ مِّن يَقۡطِينٖ ﴿١٤٦﴾ وَأَرۡسَلۡنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلۡفٍ أَوۡ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾ فَـَٔامَنُواْ فَمَتَّعۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ حِينٖ ﴾(٦٤).

فالسياق هنا يُركِّز في تفاصيل دعوة سيدنا يونس عليه السلام فليس من الملائم: أن يُكنِّي عنه كما لو كان المقام مقام اختصار، وكان المناسب أن يذكره باسمه ليتعرف به تعريفاً لا يمكن أن ينصرف الذهن إلى غيره.

وأَمّا قوله تعالى: ﴿فَلَوۡلَا كَانَتۡ قَرۡيَةٌ ءَامَنَتۡ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوۡمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُواْ كَشَفۡنَا عَنۡهُمۡ عَذَابَ ٱلۡخِزۡيِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَمَتَّعۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ حِينٖ ﴾(٦٥)، فإنَّ الكلام هنا ليس منصباً على يونس، وإنّما هو ذكر لقومه فأضافهم إليه ليتعرفوا؛ لأنَّ الإضافة هنا تفيد التعريف، أو الغاية منها التعريف، قال سيد قطب: }ولا يُفَصِّل السياق هنا قصة يونس وقومه، إنَّما يشير إلى خاتمتها هذه الإشارة؛ لأنَّ الخاتمة وحدها هي المقصودة هنا، فلا نزيدها نحن تفصيلاً، وحسبنا أنْ ندرك أنَّ قوم يونس كان عذاب مخز يتهددهم، فلمّا آمنوا في اللحظة الأخيرة، قبل وقوعه، كشف عنهم العذاب، وتُركوا يتمتعون بالحياة إلى أَجلۦ(٦٦).

إذن الكلام عن قوم النبيّ، لا عن النبيّ.

ب- قـــال تعـــالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا﴾[٦٧]، فالسياق هنا في سرد أسماء الأنبياء للتعريف بهم ولذلك ذكرهم بأسمائهم ليُعَرِّف الناس بهم، يدلنا على ذلك سبب نزول الآية، فقد ذكر الطبري أنَّ هذه الآية نزلت على رسول الله ﷺ لأنَّ بعض اليهود لمَّا فضحهم الله بالآيات التي أَنزلها على رسوله، قالوا: ما أَنزل الله على بشر من شيء من بعد موسى، فأَنزل الله هذه الآيات تكذيباً لهم وأَخبر نبيه والمؤمنين به أَنَّه قد أَنْزل عليه بعد موسى وعلى من سمّاهم في هذه الآية، وعلى آخرين لم يُسمهم[٦٨].

الاسمُ الثاني- ذُو النّون.

وأَمَّا ذو النون فقد ورد في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٦٩]، قـال الراغـب الأصفهاني: }والنون: الحوت العظيم؛ وسمي يونس ذا النون في قوله (وذا النون)؛ لأنَّ النون كان قد التقمه{[٧٠].

وقال سيد قطب: }وقصة يونس تأتي هنا في صورة إشارة سريعة مراعاة للتناسق في السياق، وتفصل في سورة الصافات{[٧١].

وأنا أميل هنا إلى أنَّ سبب اختيار (ذو النون) هنا وقع لسببين:

- **أحدهما:** ما أشار إليه سيد قطب من أنَّ المقام مقام اختصار وإشارة بإيجاز إلى تلك القصة، لا مقام تفصيل، ويدلنا على ذلك سياق الآيات التي ورد فيها، فقد ذكرت تلك الآيات من سورة الأنبياء قصص طائفة من الأنبياء بإيجاز، منها قصة سيدنا أيوب عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرّٖۖ وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةٗ مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَٰبِدِينَ﴾[٧٢]، فاختصـرت القصة بآيتين فحسب، بل لقد طوى ذكر أكثر من نبي بآيتين فحسب قال تعالى: ﴿وَإِسْمَٰعِيلَ

﴿وَإِدْرِيسَ وَذَا ٱلْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝٨٥ وَأَدْخَلْنَٰهُمْ فِى رَحْمَتِنَآ إِنَّهُم مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[٧٣]... وغيرها كقصة زكريا، ومريم عليهما السلام.

وقد يقال: إذا كان المقامُ مقامَ اختصارٍ، فلم لم يَقُلْ (يونس) وهي كلمة واحدة بدلاً من (ذا النون) وهما كلمتان وحروفهما أكثر؟

قلت: حين قال هنا (ذا النون) فإنَّه ذكر سيدنا يونس عليه السلام مع حوته فكأنه صور لنا سيدنا يونس وهو في بطن الحوت باختصار، بلفظتين ولم تَعُدْ هناك حاجة إلى التصريح بذكر الحوت، بخلاف ما لو قيل: (يونس) فإنَّه اسم علم مجرد من المعاني الأخرى.

- **والاخر**: أنَّ سياق الآيات كان يتركز في ذكر ما أصاب الأنبياء من الابتلاءات والاختبارات، منها قوله تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[٧٤]. فذكر ابتلاء زكريا وهو عدم وجود الذرية، وحين ذكر مريم لم يزد على أن قال: ﴿وَٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[٧٥]، فذكر اختباره لمريم حين جعلها تلد من غير زوج، وغير ذلك كالخصمين اللذين قصدا داود، ثم أفتى لهما سليمان، وابتلاء أيوب بالمرض الجلدي، وصبر إدريس وإسماعيل وذي الكفل، فناسب بعد أن ذكر ما يخصُّ كلَّ نبيٍّ أن يذكر ما يخص يونس عليه السلام وهو الحوت.

الاسمُ الثالث- صَاحبُ الحُوتِ.

وقد أشار القرآن الكريم إلى سيدنا يونس عليه السلام في موضع آخر بلفظ آخر، وذلك في قوله: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ ۝٤٨ لَّوْلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ﴾[٧٦]، فسمَّاه صاحب الحوت، قال الزركشي: }وسمَّاه هنا ذا النون، والمعنى واحد ولكن بين اللفظين تفاوت كبير في حسن الإشارة إلى الحالين وتنزيل الكلام في الموضعين، فإنّه حين ذكره في موضع الثناء عليه قال: (ذا النون) ولم يقل: (صاحب الحوت)، ولفظ (النون) أَشرف؛ لوجود هذا الاسم في حروف الهجاء في أوائل السور، نحو: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾[٧٧]، وقد قيل: إنَّ هذا قسمٌ بالنون والقلم، وإنْ لم يكن حتماً فقد عظمه بعطف المقسم به عليه وهو القلم. وهذا الاشتراكُ يُشَرِّف هذا الاسم، وليس في الاسم، وليس في اللفظ الآخر هو الحوت

ما شرفه، فَالْتَفِتْ إلى تنزيل الكلام في الآيتين يَلُحْ لك ما أشرت إليه في هذا، فإنَّ التدبر لإعجاز القرآن واجب مفترض}[٧٨].

وقال السهيلي: }والإضافة لذي، أَشرف من الإضافة لصاحب؛ لأَنَّ قولك ذو يضاف إلى التابع، وصاحب يضاف إلى المتبوع، تقول: أبو هريرة صاحب رسول الله ﷺ، ولا تقول النبيُّ صاحب أبي هريرة إلا على جهة ما، وإما ذو فانّك تقول فيها ذو مال، وذو العرش فتجد الاسم الأول متبوعاً غير تابع؛ ولذلك سميت أقيال حمير بالأذواء، نحو قولهم: ذو جدن، ذو يزن، وفي الإسلام أيضاً: ذو العين، وذو الشهادتين، وذو السماكين، وذو اليدين، هذا كله تفخيم للشيء، وليس ذلك في لفظة صاحب}[٧٩].

وأنا أميل إلى هذا التوجيه فالسياق في سورة الأنبياء فيه تصريح بمدح سيدنا يونس عليه السلام، فقد قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ وهذا ثناء عظيم من الله تعالى، وهو يتضمن بيان سبب الإنجاء، في حين لا نجد ذلك في سورة القلم، بل نجد فيها نهياً لنبينا محمد ﷺ عن أن يكون مثل سيدنا يونس عليه السلام حين عيل صبره ونفد من عدم إيمان قومه، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ ۝٤٨ لَّوْلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ ۝٤٩ فَٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[٨٠].

ولا يُفهم من ذلك أنَّ في الآية ذمَّاً لسيدنا يونس عليه السلام– حاشا لله– وإنَّما هو حثٌّ لسيدنا محمد ﷺ على أن يكون مرتقياً من كلّ مرتبة أعلاها؛ لأنَّ ذلك هو ما يتناسب مع منزلته العظمى إذ هو أعلى النبيّين رُتبةً.

المبحث الرابع
ذو الكِفل وإلياسُ

الاسم الأول– ذُو الكِفْلِ.

قَالَ الفراء: }الكفل: الحظ. ومنه قوله: ﴿ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ ﴾[٨١] معناه: نصيبين}[٨٢].

وَقَالَ الزَّجَّاج: }الكفل في اللغة النصيب، أخِذَ من قولهم أكفَلْتَ البعيرَ إذا أدَرْتَ على سِنَامه أو على موضع من ظهره كساءً، وركبت عليه وإنما قيل له كفْل، واكْتُفِلَ البَعِيرُ؛ لأنه لم يُسْتَعْمَلْ الظهْرَ كله، إنما استُعْمِلَ نَصيب من الظهر، ولم يستعمل كله؟[83].

وقال الزبيدي: }الكِفْلُ، بالكَسْرِ: الضَّعْفُ من الأَجْرِ والإثْمِ، وعَمَّ بِهِ بعضُهُم، ويُقال: لَهُ كِفلانِ من الأَجْرِ، وَلَا يُقال: هَذَا كِفْلُ فُلانٍ، حتّى يكونَ قد هيَّأْتَ لغَيرِهِ مِثلَهُ كالنَّصيبِ، وَإِذا أَفْرَدْتَ فَلَا تَقُلْ كِفْلٌ وَلَا نصيبٌ، وَمِنْه قَوْله تَعَالَى: يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ من رَحْمَتِهِ أَي ضِعفَيْنِ. أَيضاً: النَّصيبُ، وبه فُسِّرَت الآيةُ أَيضاً؟[84].

وقد ورد ذكر نبيّ الله ذي الكفل في موضعين:

- أحدهما: في قوله تعالى: ﴿ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا ٱلْكِفْلِ ۖ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[85].
- والآخر بقوله: ﴿ وَٱذْكُرْ إِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَذَا ٱلْكِفْلِ ۖ وَكُلٌّ مِّنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴾[86].

قال الْكِرْمَانِيِّ }قِيلَ هُوَ إِلْيَاسُ وَقِيلَ هُوَ يُوشَعُ بْنُ نُونٍ وَقِيلَ هُوَ نَبِيٌّ اسْمُهُ ذُو الْكِفْلِ وَقِيلَ كَانَ رَجُلًا صَالِحًا تَكَفَّلَ بِأُمُورٍ فَوَفَّى بِهَا؟[87].

وقال أبو حيّان الأندلسي: }وَقَالَ الْأَكْثَرُونَ: هُوَ نَبِيٌّ فَقِيلَ: هُوَ إِلْيَاسُ. وَقِيلَ: زَكَرِيَّا. وَقِيلَ: يُوشَعُ، وَالْكِفْلُ النَّصِيبُ وَالْحَظُّ أَيْ ذُو الْحَظِّ مِنَ اللَّهِ الْمَحْدُودِ عَلَى الْحَقِيقَةِ. وَقِيلَ: كَانَ لَهُ ضِعْفُ عَمَلِ الْأَنْبِيَاءِ فِي زَمَانِهِ وَضِعْفُ ثَوَابِهِمْ. وَقِيلَ: فِي تَسْمِيَتِهِ ذَا الْكِفْلِ أَقْوَالٌ مُضْطَرِبَةٌ لَا تَصِحُّ؟[88].

وقال ابن عادل: }اختلفوا في تسميته بهذا الاسم، فقال الحسن: كان له ضعف عمل الأنبياء في زمانه، وضعف ثوابهم. وقال ابن عباس: إن نبياً من أنبياء بي إسرائيل آتاه الله الملك والنبوة ثم أوحى الله إليه أني أريد قبض روحك، فاعرض الملك على بني إسرائيل، فمن تكفل لك أن يصلي بالليل لا يفتر ويصوم بالنهار ولا يفطر، ويقضي بين الناس ولا يغضب، فادفع ملكك إليه، ففعل ذلك فقام شاب فقال: أنا أتكفل لك بهذا. وَوَفَى به، فشكر الله له ونبأه فسمي ذا الكفل. وعلى هذا فالمراد بالكفل هنا الكفالة، لأنه تكفل بأمور فوفى بها؟[89].

وعلى كل حال فإنَّ اسم ذا الكفل متضمن معنى الثناء؛ ولذلك فقد ذكر النخجواني أن معنى الآية: }وَاذكر ذَا الْكِفْلِ المتكفل بعبادة الله في عموم أوقاته وحالاته بحيث لا يشغله شاغل مطلقا عن توجهه ورجوعه نحو الحق، قيل: هو إلياس؟[90].

والملاحظ أنَّ القرآن الكريم لا يذكر اسمَ ذي الكفل إلا في مواضع الثناء على الأنبياء وبيان أعظم أعمالهم التي نالوا بها "كفلاً" نصيباً عظيماً من كرم الله لهم ورفعه لمنازلهم وإعلائه درجاتهم؛ فاسم ذو الكفل متضمن الإيحاء إلى نصيبه من تلك الدرجات كما أن الآيات ذكرت نصيب من سواه من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام أجمعين، وبيان ذلك فيما يأتي:

أمّا الآية الأولى وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا ٱلْكِفْلِ ۖ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٨٥﴾ وَأَدْخَلْنَٰهُمْ فِى رَحْمَتِنَآ ۖ إِنَّهُم مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[٩١]، فقد وردت في سورة الأنبياء في سياق ثناء الله تعالى على أنبيائه وعباده الصالحين، ومن ذلك:

أ. سيدنا إبراهيم عليه السلام فقد ذكر القرآن الكريم جداله لقومه وصبره على أذاهم ومحاولتهم قتله إيّاهُ حرقًا، ثم أردف ذلك كله بذكر ما ناله من نصيب من رحمة الله ومنها ما ذكره الله تعالى بقوله: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ﴿٧٢﴾ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ ﴾[٩٢].

ب. سيدنا لوط عليه السلام، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلُوطًا ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمَ سَوْءٍ فَٰسِقِينَ ﴿٧٤﴾ وَأَدْخَلْنَٰهُ فِى رَحْمَتِنَآ ۖ إِنَّهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[٩٣]، فانظر كيف ذكر ما آتاه الله من نصيب من الحكم والحكمة والعلم، ثم إنجائه له من القوم الظالمين، ثم نصيبه من رحمة الله حيث أدخله (في) رحمته؛ أي: جعله وسط رحمته، وجعل الرحمة ظرفًا ولوطٌ فيها فهي محيطة به من كلّ جانب، ولاشكّ أنَّ ذلك كفلٌ عظيمٌ من الكرم والرحمة.

ج. سيدنا داود وسيدنا سليمان عليهما السلام: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ ۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿٧٩﴾ وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ ۖ فَهَلْ أَنتُمْ شَٰكِرُونَ ﴿٨٠﴾ وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِى بِأَمْرِهِۦٓ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا ۚ وَكُنَّا بِكُلِّ شَىْءٍ عَٰلِمِينَ ﴿٨١﴾ وَمِنَ ٱلشَّيَٰطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُۥ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَٰلِكَ ۖ وَكُنَّا

﴿لَهُمْ حَافِظِينَ﴾[٩٤]، وانظر هنا كيف ذكر نصيب كل من النبيين: الأب والابن من الحكم والحكمة والعلم، وما آتاهما من نصيب دنيوي عظيم.

وغير ذلك من الأنبياء كإبراهيم وأيوب، كلٌّ هؤلاء ورد ذكرهم قبل ذكر ذي الكفل، ولم يقف ذلك الأسلوب القرآني عند ذكره فحسب بل استمرت الآيات تثني على الأنبياء، وممن ذكر بعده.

د. سيدنا زكريا عليه السلام ذكر نداءه لربه ودعاءه إياه بالولد، ثم أعقبها باستجابته له وغير ذلك مما ناله من نصيب من رحمة الله وكرمه، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾[٩٥].

وبناء على ما مرّ يمكنني القول إنَّ القرآن الكريم حين سمَّاه ذا الكفل هنا فكأنه يريد القول: واذكر ذلك النبيّ، صاحب النصيب (ذو الكفل) الذي نال كفلاً- أي: نصيباً- عظيماً من رحمة الله وكرمه وجوده، فصار من عظمة ذلك النصيب الذي ناله كأنَّه مصاحباً وملازماً له على الدوام فهو لا ينفك عنه ولا يفارقه، وهو بالتأكيد جاء متناسقاً مع السياق الذي ذكر نصيب كلّ نبي من رحمة الله وكرمه.

ونعود الآن إلى الآية الثانية قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱذْكُرْ إِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَذَا ٱلْكِفْلِ ۖ وَكُلٌّ مِّنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾[٩٦]، قال البقاعي: }ولمّا أتم الأمر بذكر الخليل وابنه عليهما السلام الذي لم يخرج من كنفه قط ونافلته المبشر به للتأسي بهم في صبرهم الدين وإن خالفهم، أتبعه ولده الذي أمر بالتجرد عنه مرة بالإسكان عند البيت الحرام ليصير أصلاً برأسه في أشرف البقاع، ومرة بالأمر بذبحه في تلك المشاعر الكرام، فصار ما أضيف إليه من الأحوال والأفعال من المناسك العظام عليه الصلاة والسلام، وأفرده بالذكر دلالة على أنه أصل عظيم برأسه من أصول الأئمة الأعلام، فقال: (واذكر إسماعيل)؛ أي: أباك وما صبر عليه من البلاء بالغربة والانفراد والوحدة والإشراف على الموت في الله غير مرة وما صار إليه بعد ذلك البلاء من الفرج والرئاسة والذكر في هذه البلدة{[٩٧]، ثمّ قال: }وذا الكفل؛ أي: النصيب العظيم بالوفاء بما يكفله من كل أمر عليّ، وعمل صالح زكي{[٩٨].

إذن السياق هنا أيضاً في بيان ما ناله كل نبيّ من نصيب من الدرجات العُلى بعمله فناسب أن يذكر ذلك النبي بهذا الاسم الذي يحمل دلالات النصيب.

الاسم الثاني- إلْياسُ.

ممَّا مرّ يظهر أنَّ (ذا الكفل) أقرب إلى كونه وصفاً فهو يشير إلى صفة ذلك النبيّ، وإنَّ إلياس هو الاسم المعروف لذلك النبيّ الكريم.

قال الفراء (ت: ٢٠٧هـ/٨٢٢م): }ذُكِرَ أَنَّهُ نبيٌّ، وأنّ هَذَا الاسمَ اسمٌ من أسماء العبرانية، كقولِهم: إِسْمَاعِيل وإسحاق والألف واللام منه، ولو جعلته عربيًا من الألْيَس فتجعله إفعالًا مثل الإخراج والإدخالِ لَجَرى{[٩٩].

وقال ابن دريد: }وإلياس بن مُضر زعم قوم من أهل اللُّغَة أَن اسْمه يأس وأدخلت الْألف وَاللَّام للتعريف. فَأَما تسميتهم إلْيَاس فَهُوَ اسْم نَبِي زَعَمُوا وَالله أعلم{[١٠٠]، في حين قال الجوهري: }وإلياس: اسم عجمى، وقد سمت العرب به، وهو إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان{[١٠١]، ومضى ابن سيده في شرح هذا الاسم إلى أبعد من ذلك حين قال: }الْيَاسُ السِّلُّ، وإلْيَاسُ بُن مُضَرَ مَعْروفٌ، وقولُ ابن أبي العاصِيَةِ السُّلَمِيِّ:

فلَــوْ أنَّ داءَ اليَــاسِ بِــي فأعَــانَنِي .... طَبِيــبٌ بــأَرْواحِ العَقِيــقِ شَــفَانِيَا

قال ثعلب: دَاءُ الْيَاس يعني إلْيَاس بن مُضَر كان أصابه السِّلُّ فكانت العرب تسمي السِّلَّ داءَ الْيَاس{[١٠٢].

وأنا أميل إلى قول الفراء فلعله أوسط الأقوال وأقربها إلى الصواب، ومنه أَخْلصُ إلى أنَّ هذه اللفظة أو هذا الاسم (إلياس) فضلاً عن كونه علماً على ذلك النبيّ سواء كان عبرانياً أم عربياً فإنّها تثير في الأذهان معاني اليأس، واليأس انقطاع الطمع من الشيء[١٠٣].

وقد ورد هذا الاسم في القرآن الكريم في موضعين:

- **أحدهما:** ﴿ وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٢٤﴾ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴿١٢٥﴾ اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٢٦﴾ فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٢٧﴾ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ ﴿١٢٨﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿١٢٩﴾ سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ ﴿١٣٠﴾ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣١﴾ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا

﴿ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[١٠٤]، قال الفيروزآبادي: }وكان إِلْياسُ من أَنبياء بنى إِسرائيل، أرسل إِلى قوم كانوا ببعْلَبَكَّ، وكانوا يعبدون صنماً سمَّوْه بَعْلاً. وبلغ قومُه في إِيذائه وجفائه الغايةَ، وعاقبهم الله تعالى أَنواعاً من العقوبة، وكانوا يلْجؤون إِلى إِلْياس، فكان يسأَلُ الله لهم العفْو فيأتيهم الفَرَجُ بدُعائه إِلى أَن ملّ إِلياسُ من أَذاهُمْ ونَقْضِ عهْدِهم، فتضرّع إِلى الله تعالى وسأَله الخلاص من مُقاساتهِم فأَذِنَ له في مفارقَتِهم، وسلبه شهوةَ الطَّعام والشراب حتى يطَّبع كطَبْع المَلَك، فصار إِنسيّاً مَلَكِيّاً أَرْضِيّاً سماوِيّاً، شرقيّاً غَرْبِيّاً، برِّيّاً، مثل أَخيه الخَضِر{[١٠٥].

ومن خلال تأمّل هذه الآيات يظهر لنا جلياً أنَّ القرآن الكريم قد ركَّز هنا على تكذيب قوم إلياس لدعوته ويأسه من إيمانهم ولذلك جاءه النصر[١٠٦]، وقد جاء القرآن بلفظ إلياس ليُلقي بظلال اليأس على المشهد العام، ويوحي للمتلقي به، فهي بخلاف الآيات التي ذكرت ذا الكفل حين ركَّزت على نصيب الأنبياء من الجزاء والدرجات العلى.

- **وأمَّا الموضع الآخر** فقوله تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحۡيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلۡيَاسَۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[١٠٧]، وهذه الآية وردت في سياق عدة آيات قسَّمت الأنبياء إلى مراتب قَالَ تَعَالَى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ﴿٨٣﴾ وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ كُلًّا هَدَيۡنَاۚ وَنُوحًا هَدَيۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحۡيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلۡيَاسَۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَٱلۡيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطٗاۚ وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[١٠٨]، وجعلت إلياس في المرتبة الخامسة بحسب العمل الذي حصل به رفع الدرجات قال الرازي: }وَالْمَرْتَبَةُ الْخَامِسَةُ: الزُّهْدُ الشَّدِيدُ وَالْإِعْرَاضُ عَنِ الدُّنْيَا، وَتَرْكُ مُخَالَطَةِ الْخَلْقِ، وَذَلِكَ كَمَا فِي حَقِّ زَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ، وَلِهَذَا السَّبَبِ وَصَفَهُمُ اللَّه بِأَنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ{[١٠٩].

فهذه آيات تناولت بإيجاز مواكب دعوات الأنبياء، قال سيد قطب: }إنَّ الرسل الذين ذكرهم والذين أشار إليهم، هم الذين آتاهم الله الكتاب والحكمة والسلطان والنبوة- (والحكم) يجيء بمعنى الحكمة كما يجيء بمعنى السلطان كذلك- وكلا المعنيين محتمل في الآية. فهؤلاء الرسل أنزل الله على بعضهم الكتاب كالتوراة مع موسى، والزبور مع داود، والإنجيل مع عيسى. وبعضهم آتاه الله الحكم كداود وسليمان- وكلهم أوتي السلطان على معنى أنَّ ما معه من الدين هو حكم الله، وأنّ الدين الذي جاءوا به يحمل سلطان الله على

النفوس وعلى الأمور. فما أرسل الله الرسل إلا ليطاعوا، وما أنزل الكتاب إلا ليحكم بين الناس بالقسط، كما جاء في الآيات الأخرى. وكلهم أوتي الحكمة وأوتي النبوة.. وأولئك هم الذين وكلهم الله بدينه، يحملونه إلى الناس، ويقومون عليه، ويؤمنون به ويحفظونه.. فإذا كفر بالكتاب والحكم والنبوة مشركو العرب: (هؤلاء) فإنّ دين الله غني عنهم وهؤلاء الرهط الكرام والمؤمنون بهم هم حسب هذا الدين! إنها حقيقة قديمة امتدت شجرتها، وموكب موصول تماسكت حلقاته ودعوة واحدة حملها رسول بعد رسول وآمن بها ويؤمن من يقسم الله له الهداية بما يعلمه من استحقاقه للهداية!.. وهو تقرير يسكب الطمأنينة في قلب المؤمن، وفي قلوب العصبة المسلمة– أياً كان عددها– إن هذه العصبة ليست وحدها. ليست مقطوعة من شجرة! إنها فرع منبثق من شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء، وحلقة في موكب جليل موصول، موصولة أسبابه بالله وهداه... إن المؤمن الفرد، في أي أرض وفي أي جيل، قوي قوي، وكبير كبير، إنه من تلك الشجرة المتينة السامقة الضاربة الجذور في أعماق الفطرة البشرية وفي أعماق التاريخ الإنساني، وعضو من ذلك الموكب الكريم الموصول بالله وهداه منذ أقدم العصور ج(١١٠).

وممَّا مر يظهر لي بما أنَّ السياق هنا في سرد أسماء الأنبياء فكان لابد أن يذكر إلياس باسمه المعروف ليتميز به من سواه، وليس السياق هنا في ذكر شيء من تفاصيل دعوة كلّ نبيّ كما في الموضع الأول أو مدحه منفرداً، فالتركيز هنا في ذكر صفات كلّ مجموعة منهم فكان لابد من ذكر كلّ واحد باسمه فذكر سيدنا عيسى عليه السلام باسمه ولم يقل المسيح، كما ذكر سيدنا يونس عليه السلام باسمه ولم يقل: ذو النون، أو صاحب الحوت.

الخاتمة وأهمُّ النتائج

- ظهر أنَّ القرآنَ الكريمَ– وإنْ كان قد استعمل اسم (أَحْمَد) مرةً واحدةً–، فإنَّه جاء في سياق تفضيل سيدنا مُحَمَّدٍ ﷺ على سيِّدنا عيسى عليه السلام، وغيره من الأنبياء، وفي سياق البشارة الذي يتطلَّب بدوره ذِكْرَ أَعْظَمِ صفاتِ المُبَشَّرِ به؛ وذلك لدلالة اسم (أَحْمَد) بمادَّته اللغوية على التفضيل، في حين يورد القرآنُ الكريمُ اسم (مُحَمَّدٍ) حين يكون الكلام في سياق تعظيمه ﷺ أكمل تعظيم، وبيان صفاته العظيمة، أو في بيان عظمة أصحابه رضي الله عنهم؛

لأنَّ المدح للتابع مدحٌ للمتبوع، أو حين يكون الكلامُ في الأحوال الشخصية التي تستوجب تسمية الأشياء بمسمياتها.

- واتضح أنَّهُ يورد اسم (عيسى) منفرداً- غالباً- إمّا في سياق سرد أسماء الأنبياء، أو ليتميز باسمه عمَّن سواه، في حين يقول (عيسى ابن مريم) عند الثناء عليه وبيان معجزاته العظيمة للإشارة إلى أنَّ أصل وجوده وكونه- ابن مريم- بحدِّ ذاته معجزة، أو عند الرَّدَّ على من عبدوه؛ ليؤكد لهم أنَّه مولودٌ والرب لا يولد، وإذا ذكر المسيح فإنَّه يكون في مقام الثناء وتصحيح العقيدة.
- وخلصتُ إلى أنَّ القرآن الكريم يذكر اسم (يونس عليه السلام) أمَّا في سياق ذكر دعوته ليتميز باسمه عن غيره، أو في سياق سرد أسماء الأنبياء، في حين يقول: (ذو النون) في مقام الاختصار؛ لأنَّ هذا الاسم فيه إشارة إلى نبيَّ الله يونس عليه السلام والى حادثة الحوت.
- وتبين لي أنَّ اسم إلياس يرد إمَّا في سياق سرد أسماء الأنبياء، أو في سياق ذكر إياس الأنبياء عليهم السلام من إيمان أقوامهم، في حين ورد اسم ذي الكفل في سياق ذكر نصيب كل نبيّ وَكِفْلَهُ من رحمة الله وكرمه؛ وللإشارة أيضاً إلى ما ناله ذلك النبيّ الكريم من نصيبٍ من رحمة الله تعالى باختصار؛ لأنّ اسمه حينئذ سيتضمن الإشارة إلى مُسَمَّاهُ ونصيبه في الوقت ذاته.

هوامش البحث

[*] القروم: الفحول من أهل الأدب. العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠هـ/٧٨٦م)، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال: مادة (قرم): ١٥٨/٥.

(١) دلائل الإعجاز: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، ط٣، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م: ٣٩/١.

(٢) العين: مادة (حمد): ١٨٩/٣.

(٣) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ/١٤١٥م)، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت: ٦١/١.

(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ: ٥٥٨/٦.

(٥) تنوير الحوالك شرح موطأ مالك: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م: ٢٦٣.

(٦) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ (مذيلاً بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء): أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت: ٥٤٤هـ/١١٤٩م)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م: ٢٢٩/١.

(٧) سورة الصف آية: ٦.

(٨) مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ/١٠٠٤م)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م: ١٠٠/٢.

(٩) معالم التنزيل في التفسير والتأويل: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي الفراء (ت: ٥١٠هـ/١١١٧م)، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، ط٤، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض– المملكة العربية السعودية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م: ١٠٩/٨.

(١٠) المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ/ ١١٠٨م)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت: ١٣١.

(١١) مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل بن عبد الله الشيباني (ت: ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، تحقيق: شعيب الارنؤوط وآخرون، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م: ٢٠٥/٣٩، رقم الحديث: ٢٣٧٨٨.

(١٢) سورة الصف الآيتان: ١٠– ١١.

(١٣) سورة الصف من الآية: ٩.

(١٤) سورة الصف من الآية: ١٤.

(١٥) سورة الصف آية: ٢.

(١٦) مقاييس اللغة: ١٠٠/٢.

(١٧) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت: ٩٤٢هـ/١٥٣٥م)، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م: ٤٠٧/١.

(١٨) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن عبد الرحيم المباركفوري (ت: ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٠٥/٨.

(١٩) سورة آل عمران الآية: ١٤٤.

(٢٠) أسباب النزول: أبو الحسن علي بن احمد الواحدي النيسابوري (ت: ٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م)، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م: ٨٣.

(٢١) الكشف والبيان: أبو إسحاق احمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (ت: ٤٢٧هـ/١٠٣٥م)، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، تدقيق: نظير الساعدي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م: ١٧٧/٣.

(٢٢) سورة الأحزاب آية: ٤٠.

(٢٣) تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن): محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ/٩٢٣م)، تحقيق: احمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م: ٢٠٦/٢٠.

(٢٤) تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، أبو السعود محمد ابن محمد العمادي (ت: ٩٨٢هـ/١٥٧٤م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٧/ ١٠٦.

(٢٥) سورة الأحزاب الآية: ٣٧.

(٢٦) سورة محمد آية: ٢.

(٢٧) في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسن الشاربي (ت: ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ط٧، دار الشروق، بيروت– القاهرة، ١٤١٢هـ: ٣٢٧٨/٦.

(٢٨) المرجع نفسه: ٣٢٨١/٦.

(٢٩) سورة محمد الآيات ٤–٨.

(٣٠) سورة محمد آية: ١٢.

(٣١) سورة الفتح آية: ٢٩.

[٣٢] تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ/١٣٧٣م)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م: ٣٦٠/٧.

[٣٣] المفردات في غريب القرآن: ٢٦٣/١.

[٣٤] الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م: ٥٥٧/١.

[٣٥] العزف على أنوار الذكر: د.محمود توفيق محمد سعد، ط١، ١٤٢٤هـ: ٩٤.

[٣٦] بصائر ذوي التمييز: ١٤/٦.

[٣٧] العين: مادة (عيس): ٢٠١/٢-٢٠٢.

[٣٨] تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٩١هـ/١٢٩٢م)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ: ١٧/٢.

[٣٩] اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي (ت: بعد ٨٨٠هـ/ بعد ١٤٧٥م)، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود وآخرون، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٨٨م: ٢٦٣/٢.

[٤٠] سورة البقرة آية: ١٣٦؛ وأيضا: سورة آل عمران آية: ٨٤؛ وسورة النساء آية: ١٦٣؛ وسورة الأنعام آية: ٨٥، وسورة الشورى آية: ١٣.

[٤١] تفسير القرآن العظيم: ٤٤٨/١.

[٤٢] سورة آل عمران آية: ٥٢.

[٤٣] سورة آل عمران آية: ٤٩.

[٤٤] سورة آل عمران آية: ٥٩.

[٤٥] أسباب النزول للواحدي: ٦٧.

[٤٦] سورة البقرة من الآية: ٢٥٣.

[٤٧] جامع البيان في تأويل آي القرآن: ٣١٩/٢.

[٤٨] سورة المائدة آية: ١١٠.

(٤٩) سورة المائدة من الآية: ١١٢.

(٥٠) سورة المائدة من الآية: ١١٦.

(٥١) سورة مريم الآيتان: ٣٤- ٣٥.

(٥٢) الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت: ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م: ٣٣٧/١؛ والتبيان في تفسير غريب القرآن: شهاب الدين احمد بن محمد الهائم المصري، تحقيق: د.فتحي أنور الدابولي، ط١، دار الصحابة، القاهرة، ١٩٩٢م: ١٤٨.

(٥٣) مقاييس اللغة: ٣٢٢/٥.

(٥٤) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي جار الله (ت: ٥٣٨هـ/١١٤٣م)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٣٩٠/١.

(٥٥) القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: ٨١٧هـ/١٤١٥م)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، ط٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م: (ساح): ٢٢٥.

(٥٦) سورة النساء، آية ١٧٢.

(٥٧) أسباب النزول للواحدي: ١٢٥.

(٥٨) تفسير الرازي (التفسير الكبير أو: مفاتيح الغيب)، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي فخر الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م: ٩٣/١١.

(٥٩) سورة النساء من الآية: ١٥٧.

(٦٠) سورة المائدة آية: ١٧.

(٦١) سورة المائدة آية: ١٧.

(٦٢) سورة النساء من الآية: ١٥٧.

(٦٣) سورة النساء من الآية: ١٧١.

(٦٤) سورة الصافات الآيات: ١٣٩- ١٤٨.

(٦٥) سورة يونس آية: ٩٨.

(٦٦) في ظلال القرآن: ١٨٢١/٣.

(٦٧) سورة النساء آية: ١٦٣.

(٦٨) جامع البيان في تأويل آي القرآن: ٤٠٠/٩.

(٦٩) سورة الأنبياء الآيتان: ٨٧- ٨٨.

(٧٠) المفردات في غريب القرآن: ٤٦٢/٢؛ لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: ٧١١هـ/ ١٣١١م)، تحقيق: احْمَد فَارس، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ: مادة (نون): ٤٢٧/١٣.

(٧١) في ظلال القرآن: ٢٣٩٣/٤.

(٧٢) سورة الأنبياء الآيتان: ٨٣- ٨٤.

(٧٣) سورة الأنبياء، الآيتان: ٨٥- ٨٦.

(٧٤) سورة الأنبياء آية: ٨٩.

(٧٥) سورة الأنبياء آية: ٩١.

(٧٦) سورة القلم الآيتان: ٤٨- ٤٩.

(٧٧) سورة القلم آية: ١.

(٧٨) البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ: ٢٧٩/٤.

(٧٩) البرهان في علوم القرآن: ٢٧٩/٤.

(٨٠) سورة القلم الآيات: ٤٨- ٥٠.

(٨١) سورة الحديد من الآية: ٢٨.

(٨٢) معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (٢٠٧هـ/٨٢٢م)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، ط١، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ١٩٥٥م: ٢٨٠/١.

(٨٣) معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج (ت: ٣١١هـ/٩٢٣م)، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م: ٨٥/٢.

(٨٤) تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت:١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية: مادة (كفل):٣٣٢/٣٠.

(٨٥) سورة الأنبياء آية: ٨٥.

(٨٦) سورة ص آية: ٤٨.

(٨٧) غرائب التفسير وعجائب التأويل: محمود بن حمزة بن نصر أبو القاسم برهان الدين الكرماني تاج القراء (ت: نحو ٥٠٥هـ/ نحو ١١١٠م)، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ٧٤٥/٢.

(٨٨) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ: ٤٦١/٧.

(٨٩) اللباب في علوم الكتاب: ٥٧٥/١٣.

(٩٠) الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (ت:٩٢٠هـ/١٥١٤م)، ط١، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م: ٥٤٠/١.

(٩١) سورة الأنبياء الآيتان: ٨٥- ٨٦.

(٩٢) سورة الأنبياء الآيتان: ٧٢- ٧٣.

(٩٣) سورة الأنبياء الآيتان: ٧٤- ٧٥.

(٩٤) سورة الأنبياء الآيات: ٧٨- ٨٢.

(٩٥) سورة الأنبياء الآيتان: ٨٩-٩٠.

(٩٦) سورة ص آية: ٤٨.

(٩٧) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت: ٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م :٦/٣٩٣.

(٩٨) المصدر نفسه: ٦/٣٩٣.

(٩٩) معاني القرآن للفراء: ٢/٣٩١.

(١٠٠) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: ٣٢١هـ/٩٣٣م)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م: مادة (يأس): ١/٢٣٩.

(١٠١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ/١٠٠٣م)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م: مادة (يئس): ٣/٩٠٤.

(١٠٢) المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م: مادة (يوس): ٨/ ٦٤٢.

(١٠٣) معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: ٣٩٥هـ/١٠٠٥م)، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ(قم)، ١٤١٢هـ: ٤٣٦.

(١٠٤) سورة الصافات الآيات: ١٢٣- ١٣٢.

(١٠٥) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: ٦/٧٨.

(١٠٦) لقد صرَّح القرآن الكريم بأنَّ نصر الله يأتي عند تقارب اليأس لدى الأنبياء، ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴾ سورة يوسف آية: ١١٠.

(١٠٧) سورة الأنعام آية: ٨٥.

(١٠٨) سورة الأنعام الآيات: ٨٣-٨٦.

(١٠٩) مفاتيح الغيب: ٥٤/١٣.

(١١٠) في ظلال القرآن: ١١٤٤/٢.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم.

أولاً: المصادر.

١. الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ/١٥٠٥م)، تحقيق: سعيد المندوب، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٢. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود): أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت: ٩٨٢هـ/١٥٧٤م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣. أسباب النزول: أبو الحسن علي بن احمد الواحدي النيسابوري (ت: ٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م)، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٤. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي): ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٩١هـ/١٢٩٢م)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.

٥. البحر المحيط في التفسير: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٦. البرهان في علوم القرآن: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

٧. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ/١٤١٥م)، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت.
٨. تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
٩. التبيان في تفسير غريب القرآن: شهاب الدين احمد بن محمد الهائم المصري، تحقيق: د.فتحي أنور الدابولي، ط١، دار الصحابة، القاهرة، ١٩٩٢م.
١٠. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: محمد عبد الرحمن عبد الرحيم المباركفوري (ت: ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١. تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير): أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ/١٣٧٣م)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
١٢. تنوير الحوالك شرح موطأ مالك: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
١٣. جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري): محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ/٩٢٣م)، تحقيق: احمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
١٤. جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: ٣٢١هـ/٩٣٣م)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
١٥. دلائل الإعجاز: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، ط٣، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
١٦. الزاهر في معاني كلمات الناس: أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت: ٣٢٨هـ/٩٤٠م)، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٧. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ﷺ: محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت: ٩٤٢هـ/١٥٣٥م)، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
١٨. الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ (مذيلاً بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء): أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت: ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
١٩. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٢٠. العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠هـ/٧٨٦م)، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
٢١. غرائب التفسير وعجائب التأويل: محمود بن حمزة بن نصر أبو القاسم برهان الدين الكرماني تاج القراء (ت: نحو ٥٠٥هـ/ نحو ١١١٠م)، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت.
٢٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
٢٣. الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية: نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (ت: ٩٢٠هـ/ ١٥١٤م)، ط١، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
٢٤. القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: ٨١٧هـ/١٤١٥م)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، ط٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٢٥. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي جار الله (ت: ٥٣٨هـ/١١٤٣م)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٦. الكشف والبيان: أبو إسحاق احمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (ت: ٤٢٧هـ/١٠٣٥م)، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، تدقيق: نظير الساعدي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
٢٧. اللباب في علوم الكتاب: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي (ت: بعد ٨٨٠هـ/ بعد ١٤٧٥م)، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود وآخرون، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٨٨م.
٢٨. لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: ٧١١هـ/١٣١١م)، تحقيق: احْمَد فَارس، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.
٢٩. المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٣٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل بن عبد الله الشيباني (ت: ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، تحقيق: شعيب الارنؤوط وآخرون، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٣١. معالم التنزيل في التفسير والتأويل: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي الفراء (ت: ٥١٠هـ/١١١٧م)، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، ط٤، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
٣٢. معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (٢٠٧هـ/٨٢٢م)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، ط١، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ١٩٥٥م.

٣٣. معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج (ت: ٣١١هـ/٩٢٣م)، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٣٤. معجم الفروق اللغوية: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: ٣٩٥هـ/١٠٠٥م)، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ(قم)، ١٤١٢هـ.
٣٥. مفاتيح الغيب: أو التفسير الكبير (تفسير الرازي): فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي فخر الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٣٦. المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ/ ١١٠٨م)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٣٧. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ/١٠٠٤م): تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٣٨. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت:٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

ثانياً: المراجع.

٣٩. العزف على أنوار الذكر: د.محمود توفيق محمد سعد، ط١، ١٤٢٤هـ.
٤٠. في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم حسن الشاربي (ت: ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ط١٧، دار الشروق، بيروت– القاهرة، ١٤١٢هـ.

التأويل والتفسير
بين الترادف والتفريق

م.م. ياسر عادل زينل البياتي
قسم التربية الاسلامية- كلية التربية الاساسية
الجامعة المستنصرية

المقدمة...

أهمية البحث والحاجة إليه:

إن أهمية كل علم ترتبط بأهمية موضوعه، فأهمية التفسير نابعة من القرآن الكريم الذي هواشرف الموضوعات وأقدسها لأنه كتاب الله الخالد الذي ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[1].

ولقد قال رسول الله ﷺ في وصفه للقرآن كما روي عن علي ﷺ: }عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل... ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه، من قال به صدق، ومن حكم به عدل ومن خاصم به أفلح، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم؟[2].

فالعمل بهذا القرآن لا يكون إلا بعد فهم ألفاظه، وشرح آياته، والوقوف على ما حواه من عقائد وأحكام وعظات، والإلمام بمبادئه وأهدافه وهذه الأمور لا يهتدي إليها، ولا يتحقق العلم بها إلا بعلم التفسير[3].

وعلم التفسير اشرف العلوم لاتصاله بكتاب الله الكريم، ويعبر عن هذاالراغب الأصفهاني إذ يقول: }إن اشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن وتأويله؟[4].

ويذهب الزمخشري إلى ابعد من ذلك إذ يقول: }الخوض في تفسير القرآن الكريم فرض عين؟[5]، ويستدل بذلك لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾[6].

ومما جاء في السنة قوله ﷺ }**خيركم من تعلم القرآن وعلمه**؟[7] عليه فقد اجمع علماء التفسير، وما أجمل قول الرسول ﷺ في التحريض على قراءة القرآن وتفهم معانيه، }**ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا حفتهم الملائكة ونزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وذكرهم الله فيمن عنده**؟[8].

ومع هذا كله فلا يحل لكل مسلم إن يمارس التفسير إلا إذا كان أهلاً له وعالماً به ومتمكناً من أسبابه، ومستكملاً كل مقوماته وشروطه حتى يسلم كلام الله من جهل الجاهلين، وضلال المضلين(٩).

فالمؤولة فسروا بعض الآيات على غير وجهها الصحيح لانحرافهم في المنهج وإتباعهم طريقة تعتمد على اقتطاع آية أو جزء من آية عن سياقها الذي يقتضيه تفسيرها، ومن ثم تأويلها بما يتفق ومذهبهم فدخل في التفسير التشبيه والتجسيم وتأويل الآيات بما لا يوافق مراد الله تعالى، لذلك انبرى العلماء قديماً وحديثاً لنقد هذه الطريقة واعتبارها زيغا وضلالا عن الحق الذي يجب إتباعه.

ومن خلال ما تقدم تتجلى أهمية البحث بما يأتي:

١- أهمية الوقوف على قواعد وأساسيات التفسير لأهمية موضوعه.
٢- ضرورة التعرف والتميز بين المصطلحين (التفسير والتأويل).
٣- ضرورة التعرف على التأويل وبيان أقسامه وأنواعه وشروطه والوقوف على المقبول فيه.
٤- اختار الباحث الموضوع لأهمية التمييز بين (الثابت منه والمتغير). المقبول والمرفوض.
٥- أهمية بيان اتجاهات الفرق والمذاهب في كيفية توظيف التأويل بما يناسب ميولهم ورغباتهم لتصحيح الفاسد منه وتقريبه بما يتفق والشريعة الإسلامية.

المبحث الأول
تعريف التفسير والتأويل

المطلب الأول: مفهوم التفسير والتأويل في اللغة.

أولاً: التفسير في اللغة: الإيضاح والتبيين(١٠) ومنه قوله تعالى﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾(١١). أي بياناً وتفصيلاً مأخوذ من الفسر وهو الإبانة والكشف، وقال ابن منظور (الفسر) البيان، فسر الشيء إذا بينه(١٢).

ثانيا: التأويل في اللغة: مأخوذ من (الأول) وهو الرجوع. (آل الشيء، أولاً ومآلاً) رجع، وأول الكلام تأويلاً وتأوله (دبره وقدره وفسره).

والتأويل عبارة عن الرؤيا[١٣]، وأما قوله تعالى﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ﴾[١٤]، قال أبو إسحاق الزجاج: معناه هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم يوم البعث؟ قال الزركشي (٧٤٥هـ): واصل التأويل من المآل وهو العاقبة والمصير[١٥]، أي ما تؤول العاقبة لقوله تعالى: ﴿تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾[١٦]، أي صار إليه.

وإعراب (تأويلا وتفسيراً) منصوبان على المصدرية لأنهما نوعان من الكشف أو على التمييز او الحالية أي مؤولاً ومفسراً فالأول للمتشابهات والفسر للمحكمات[١٧].

المطلب الثاني- مفهوم التفسير والتأويل في الاصطلاح.

أولاً- التفسير في الاصطلاح:

عرفه ابن حيان[١٨]: هو علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك.

وعرفه الفناري: }هو معرفة أحوال كلام الله تعالى من حيث دلالته على ما يعلم أو يضيف انه مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية{[١٩].

ويعرفه الزركشي بأنه: }علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والصرف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وقد أكثر الناس من الموضوعات مابين مختصر ومبسوط وعلمهم يقتصر على الفن الذي يغلب عليه{[٢٠].

ثانيا- التأويل في الاصطلاح:

يعرفه الإمام الغزالي }بأنه عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر{[٢١].

ويعرفه ابن عاشور: }بأنه توضيح وتفسير ما خفي، من مقصد كلام أو فعل، وتحقيقه{[٢٢].

أما التأويل عند المتأخرين: فهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فان حمل عليه لدليل فصحيح أو لما يظن دليلاً وليس بدليل في الواقع ففاسد. أي لا يعد تأويل[٢٣].

أو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة[٢٤].

ومن خلال التعاريف التي ذكرت آنفاً فان المراد بالتأويل احد معنيين: **الأول:** تفسير الكلام وبيان المراد منه، سواء وافق الظاهر أم لم يوافق فيكون بهذا المعنى مرادفاً للتفسير ولذلك قالوا تأويل هذه الآية كذا وكذا، ونقول قال: أهل التأويل كذا وكذا أي قال أهل التفسير، فالتأويل والتفسير في هذا المفهوم مترادفان، وهذا ما عناه مجاهد (رحمه الله) من قوله (إن العلماء يعلمون تأويله) يعني القرآن[٢٥].

الثاني: هو نفس المراد والمقصود من الكلام، فإذا كان الكلام طلباً فالأمر المطلوب هو تأويله.

المبحث الثاني
التفريق بين التأويل والتفسير.

المطلب الأول- التفريق بينهما بحسب المتعلق.

اختلف العلماء في تحديد الفارق بينهما باعتبارات مختلفة، يقول الزركشي[٢٦] قيل: التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال، والصحيح تفريقهما، ومن أهم هذه الفوارق ما يأتي:

أولا- التفريق بينهما بحسب العموم والخصوص.

فالتفسير اعم من التأويل، فكل تفسير تأويل وليس العكس. وقد ذهب إلى هذا الرأي الراغب الاصبهاني، وعلل ذلك بقوله: اعلم إن التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن، وبيان المراد، اعم من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره[٢٧].

ويقول بعضهم التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية[٢٨].

ثانيا- التفريق بينهما على أساس مرتبة الدلالة من حيث القطع والظن.

فان كانت دلالة اللفظ على المعنى المراد قطعيه لا تحتمل إلا وجهاً واحداً فهو التفسير، وان كانت دلالته ظنية فهو التأويل.

لان التفسير ذو وجه واحد لا يحتمل غيره أما التأويل فهو ذو وجوه فيقوم المؤول بالترجيح بينهما بدون القطع بالمراد، لذلك لا يقع التشديد في التأويل لأنه لا يخبر عن المراد قطعاً(٢٩).

ثالثا- التفريق بينهما بحسب تغاير المتعلق:

وبذلك يقول علماء أصول التفسير بأن التفسير هو الشرح، وكشف معاني القرآن الظاهرة من اللفظ، وكشف المغلق من الألفاظ، أما التأويل: فهو صرف الآية إلى معنى غير المعنى الذي يقتضيه ظاهر اللفظ بموجب اقتضى هذا الصرف، سواء كان بدليل قاطع أو ظني، وهذا الفارق هو الذي سار عليه جمهور العلماء المتأخرين من المفسرين والأصوليين والفقهاء والمحدثين والمتصوفة(٣٠).

وقال آخرون: إن التفسير هو الشرح وفهم المعنى المراد باللفظ وكشفه بكلام يوضحه، أما التأويل: فهو الموجود في الخارج الذي يؤول إليه الكلام سواء وافق المعنى الذي يظهر من اللفظ أو لا لقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ﴾(٣١). فالتفسير هو معرفة معنى هذه الآية والتأويل هو الحقائق الخارجية التي لا يعلمها إلا الله وهو وقت وقوعها(٣٢).

ويقول أبو طالب الثعالبي: إن التفسير هو إخبار عن دليل المراد مثل تفسير الصراط بالطريق فاللفظ كشف عن المراد والكاشف دليل، فهو يتعلق بظاهر اللفظ وبيان وضعه من حيث الحقيقة والمجاز وما إلى ذلك أما التأويل فهو إخبار عن حقيقة المراد، فهو تفسير باطن اللفظ لان التأويل مشتق من الأول وهو الرجوع إلى العاقبة والحقيقة المرادة(٣٣).

المطلب الثاني- التفريق بينهما بقواعد التأويل.

التأويل يفترق عن التفسير من حيث القواعد التي يجب مراعاتها عند تأويل النصوص، أما التفسيرفلا حاجة إلى قواعد وضوابط في بيانه، وقواعد التأويل عند المفسرين هي:

القاعدة الأولى: الظاهر هو الأصل، ولا يعدل عن الظاهر إلا بضرورة، فاللفظ الذي يحمل معنيين ظاهراً وخفياً فيجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي(٣٤).

القاعدة الثانية: كثرة الاستعمال واشتهاره، فيجب توجيه معاني القران إلى المعنى الظاهر المشتهر استعماله بين الناس في زمن الرسالة، ولا يجوز التوجيه إلى معنى خفي قليل الاستعمال(٣٥).

القاعدة الثالثة: احتمال اللفظ لما صرف إليه، فانه يجوز توجيه معاني القران الكريم إلى ما كان موجوداً مثله في كلام العرب دون ما لم يكن موجوداً(٣٦). فلا يجوز لمفسر القران أن يقدم على تأويل لا يحتمله اللفظ ولابد من قيام دليل مرجح للمعنى المحتمل يصرف عن المعنى الظاهر.

القاعدة الرابعة: أن يدل السياق على المعنى المصروف إليه، فتوجيه الكلام إلى ماله نظير في سياق الآية أولى من توجيه اللفظ إلى ما ليس له نظير في السياق(٣٧). ولا يجوز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره(٣٨).

القاعدة الخامسة: أن لا يخالف التأويل أصلاً شرعياً ثابتاً، إذ لا يمكن أن تصل بسبب التأويل إلى هدم أساس من أسس الشريعة.

القاعدة السادسة: أن يكون المتأول أهلاً لذلك.

لذا فان الخوض في التأويل لا يسمح به لكل إنسان بل لا بد من توفر شروط خاصة بذلك، ولو سمعنا بذلك لكثر التقول في القران الكريم ولخرج عن معناه الحقيقي إلى معان باطنية بعيدة كل البعد عند روح القران وروح الدين الإسلامي(٣٩).

المبحث الثالث
الاتحاد والتقارب بين التفسير والتأويل

الاتحاد أو التقارب هو أنهما مترادفان عند قسم من العلماء، أي لايوجد فرق بينهما إذ أنهما عدا في ذلك المنحنى متساويين، وأيضاً عدا بأنهما متكاملين احدهما يكمل الأخر فمن ذلك يتبين الأتي:

المطلب الأول- المعاني الثواني.

يمكن أن يريد من ذلك حمل الآية (النص) على ظاهر المعنى أو يحتمل بأنه قد أريد أمر أخر، وهو أن يكشف عما هو خفي والإفصاح عن المعنى الباطن(٤٠).

وما ثبت في الصحيح وغيره من دعاء النبي ﷺ لابن عمه عبد الله بن عباس[٤١] لقوله ﷺ لقوله ﷺ }**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**{[٤٢]. لما علم من حال ابن عباس ﷺ في معرفة التفسير والفقه في الدين، فان كان التأويل مسموعاً كالتنزيل فما فائدة تخصيصه لابن عباس ﷺ بذلك[٤٣].

وروي عن مجاهد انه قال قرأت عن ابن عباس ثلاث عرضات أقف عند كل آية اسأله فيم نزلت وكيف كانت؟ وعنه قال: عرضت القران على ابن عباس ثلاثين مرة[٤٤].

فدل بذلك أن التأويل خلاف النقل وهو التفسير بالاجتهاد، لهذا ذهب أكثر العلماء من المفسرين وغيرهم إلى القول أن التفسير للمعنى الظاهر من الآيات القرآنية، والتأويل هو ما دل على المعنى الباطن وهذا المعنى لا يمكن لأي احد فهمه واستخراج معانيه، ولكن امتاز به الصفوة المختارة من علماء التفسير[٤٥].

وعن ابن عباس أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يدانيه فسأله عن قوله تعالى ﴿**إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ**﴾[٤٦]. فقال له: انه اجل رسول الله ﷺ اعلمه الله إياه فقال عمر: ما اعلم منها إلا مثل ما تعلم[٤٧].

وما رواه الطبري بسنده عن ابن عباس ﷺ انه لما نزلت ﴿**إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ**﴾ علم النبي انه نعيت إليه نفسه، وكان الرسول ﷺ يكثر أن يقول قبل أن يموت سبحانك اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب إليك ويقول جعلت هذه لي علامة في أمتي إذا رأيتها قلتها[٤٨].

وقد وقع مثل هذا لعمر ﷺ انه لما نزلت أية ﴿**ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا**﴾[٤٩]، فرح الصحابة وبكى عمر، فقال النبي ﷺ ما يبكيك؟ قال أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا، فأما إذا كمل فانه لم يكمل شيء قط إلا نقص، فقال عليه الصلاة والسلام صدقت، فقد أدرك عمر ﷺ المعنى الاشاري وهو نعي رسول الله ﷺ واقره النبي على فهمه هذا.

وأما سائر الصحابة فقد فرحوا بنزول الآية، لأنهم لم يفهموا أكثر من المعنى الظاهر[٥٠].

ومثل ذلك ما رواه الطبري في قوله تعالى: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾[٥١].

يقول ابن جرير بسنده عن عطاء، قال سأل عمر ﷺ الناس عن هذه الآية، فما وجد أحداً يشفيه حتى قال ابن عباس وهو خلفه يا أمير المؤمنين إني أجد في نفسي منها، قال: فالتفت إليه فقال: تحول هاهنا لم تحقر نفسك؟ قال: هذا مثل ضربه الله عز وجل فقال: أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير وأهل السعادة، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختمه بخير حين فني عمره واقترب اجله ختم ذلك بعمل من عمل أهل الشقاء فأفسده كله فحرقه وهو أحوج ما كان إليه[٥٢].

المطلب الثاني- ترجيح احد المحتملات.

لما كان التأويل هو ترجيح احد المعاني المحتملة دون القطع والشهادة على الله تعالى بأنه أراده من كلامه هذا فانه على هذا غير التفسير على هذا فهو لا يدرك إلا بالعقل بواسطة معرفة اللغة العربية من حقيقة ومجاز ويشترط معرفة أساليب اللغة كي يستطيع ترجيح المعاني المحتملة للآيات القرآنية[٥٣].

ويقول السيوطي (٩١١هـ) في ذلك (كل لفظ) احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الدلائل دون مجرد الرأي، فان كان احد المعنيين اظهر وجب الحمل عليه، إلا أن يقوم الدليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي، وان استويا والاستعمال منهما حقيقة لكل في احدهما حقيقة لغوية أو عرفية وفي الأخر شرعية، فالحمل على الشرعية أولى إلا أن يدل دليل على إرادة لغوية[٥٤].

وهذا الذي اختاره القرطبي (ت٦٧١هـ) ودل عليه دليل كما في قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[٥٥]. إذ قيل في ﴿صَلَوٰتَكَ ﴾ إذا دعوت لهم حيث يأتون بصدقاتهم تسكن بذلك قلوبهم ويفرحوا، ومنها قيل إن الصلاة هنا الرحمة والترحم لكن حكى أهل اللغة فيما علمناه إن الصلاة في كلام العرب تعني الدعاء[٥٦]... أما إذا لم يختلف

اصل الحقيقة في كلا المعنيين، استعمل فيهما في اللغة أو الشرع أو العرف على حد سواء وهو على ضربين(٥٧):

احدهما: أن يتنافيا اجتماعياً، ولا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد كالقرء حقيقة في الحيض والطهر فعلى المجتهد أن يجتهد في المراد منهما بالإمارات الدالة عليه فما ظنه فهو مراد الله تعالى في حقه، وان لم يظهر له شيء يتحيز في الحمل على أيهما شاء، ومنهم من قال يأخذ بأعظمها حكماً ولا يبعد المراد وجه ثالث وهو أن يأخذ بالأخف كاختلاف جواب المفتيين(٥٨).

الثاني: إذا لم يتنافيا اجتماعياً وجب الحمل عليها عند المحققين ويكون ذلك ابلغ في الإعجاز والفصاحة وأحفظ في حق المكلف، إلا أن يدل دليل على أرادة احدهما(٥٩). والذي يؤيد ما أسلفناه أنفاً: في ترجيح قسم من المحتملات على القسم الأخر، فمن ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) في معنى (الشطر) واختلاف الأقوال فيه الواردة في قوله تعالى: ﴿ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾(٦٠).

هنالك من قال إن المراد بـ(الشطر) النصف، أو هو نحوه وتلقاؤه وجهته، وقيل المراد بـ(الشطر) جهة المسجد الحرام أي تلقاؤه وجانبه، وقال الجبائي (الشطر) هو وسط المسجد فقوله تعالى ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ ﴾ يعني النصف من كل جهة فكان حمل لفظ (الشطر) على هذا المعنى هو أولى الأقوال وهو الذي رجحه الرازي واختاره الجبائي فكان هذا الترجيح قائم على الحقيقة اللغوية لفظ الشطر دون حقيقته العرفية وهو الجهة بالنسبة للمسجد الحرام(٦١).

ومثل هذا ما ورد في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾(٦٢).

قال القرطبي في معنى (الميتة) ما فارقته الروح من غير ذكاة، فما يذبح وما ليس بمأكول فذكاته كموته كالسباع وغيرها، والعرف هو الذي حدد لنا حرمة التصرف في هذه الأصناف او حرمة أكلها فالمتعارف من الميتة تحريم أكلها(٦٣).

وفي تفسير كلمة (الإيمان) من قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[٦٤]. يعني الصلاة وعلى ما ذكر من الروايات يرجح الطبري ذلك أي (الصلاة) وتصبح كالأتي ما كان الله ليضيع تصديق رسوله عليه الصلاة والسلام، بصلاتكم التي صليتموها نحو بيت المقدس[٦٥].

فدل لفظ (الإيمان) هنا على الحقيقة الشرعية له ونقلها الإسلام إلى أصل الدين وليس الإيمان في اللغة بمعنى الصلاة بل بمعنى التصديق[٦٦].

المطلب الثالث- الاستنباط.

إن في التأويل قدراً من الاجتهاد إلا انه مبني على شواهد وأدلة معتبرة كافية ولهذا فأنه مقصور على أهل العلم ومجتهدي الأمة ولا يجوز لغير هؤلاء ممارسته أو ادعاءه، وقد ندب القران الكريم إلى التفكر والتدبر في محكم آياته لقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[٦٧].

وما ذهب إليه ابن مسعود من القول }من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن{ وذلك لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر فمجرد التفسير على الظاهر لا يشير إلى ما أشكل فيه النظار واختلف فيه المفسرون والعلماء والسلف من الأمة، ففي القران رموز ودلالات يختص أهل الفهم بإدراكها ولهذا الفهم لمعاني القران الكريم مجالاً واسعاً ورحباً وان المقبول من ظاهر التفسير ليس منتهي الإدراك[٦٨].

ونلحظ القرطبي يؤول معنى (الحرف) من قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ﴾[٦٩]. أي على وجه واحد، أن يعبد ربه على السراء دون الضراء واختير هذا القول من بين أقوال عدة ذكرت، وكذلك في معنى (الكرسي) من قوله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾[٧٠]، قيل (كرسيه) أي علمه، وقال الطبري اختلف أهل التأويل في معنى الكرسي الذي اخبر الله تعالى ذكره في هذه الآية فمنهم من قال علمه ومنهم من قال موضع القدمين (لمن يجلس على العرش) ومنهم من قال ما الكرسي إلا العرش نفسه، ويقول الطبري بعد ذكره الأقوال التي ذكرت وهو يعقب عن ذلك بقوله: ولكل قول من هذه الأقوال وجه ومذهب ثم مال هو إلى تأويل الكرسي بالعلم فقال:

وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن وذلك لدلالة قوله تعالى:﴿ وَلَا يَئُودُهُۥ حِفْظُهُمَا ﴾أي فأخبر لا يؤؤده حفظ ما علم وأحاط به مما في السموات والأرض، وكما اخبر عن ملائكته أنهم قالوا في دعائهم: ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلماً[٧١]، ويرجح الماوردي في معنى (الحرف) إذ يقول: يحتمل الصواب في ذلك وان حرف الشيء بعضه، فكأنه يعبد الله بلسانه و يعصيه بقلبه[٧٢].

المبحث الرابع
أنماط التأويل

للتأويل أنماط تختلف بها عن التفسير ولا يدخلها التفسير وهذه الأنماط:

المطلب الأول- نمط التأويل المتكلف البعيد.

اختلف أهل التفسير في النهي عن التفسير بالرأي من ناحيتين هما:

الناحية الأولى: أن يكون للمفسر رأي في الشيء واليه ميل من طبعه وهواه وهذا يكون تارة مع العلم، كالذي يحتج بعدد من آيات القران على تصحيح بدعته، وهو يعلم انه ليس المراد بالآية ذلك ولكن مقصوده أن يلبس على الخصم، وتارة يكون له عرض صحيح فيطلب له دليلاً من القران ويستدل عليه لما يعلم انه ما أريد به[٧٣].

أما **الناحية الأخرى:** فهو أن يسارع إلى تفسير القران بظاهر اللغة العربية من غير استظهار بالسماع والنقل، فيما يتعلق بغرائب القران، وما فيه من ألفاظ مبهمة ومبدلة وما فيه من الاختصار، والحذف والإضمار والتقديم والتأخير وغير ذلك[٧٤].

فمن لم يحكم بظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه فيكون ممن فسروا القران بالرأي، كما في قوله تعالى:﴿ وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْآيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْآيَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴾[٧٥] معناه أية مبصرة فظلموا أنفسهم بقتلها.

فالاعتماد على الظاهر من العربية يظن أن المراد به الدقة كانت مبصرة ولا يدري بماذا ظلموا وأنهم ظلموا غيرهم وأنفسهم ولاشك إن مثل هذا المفسر قائل في القران برأيه.

لهذا نجد أهل التفسير اختلفوا في جواز تفسير القران بالرأي ففريق منهم متشدد ولم يجرؤا على تفسير شيء من القران برأيه وأيضاً لم يبيحوه لغيرهم.

واستدلوا بقولهم: إن التفسير بالرأي قول على الله بغير علم، والقول على الله بغير علم منهي عنه، لان المفسر لا يمكن بأن يجزم بذلك عن طريق الظن[٧٦]. وأصبحوا على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[٧٧].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[٧٨]. وقوله تعالى: ﴿ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[٧٩]. فقد أضاف البيان إليه، فعلم انه ليس لغيره شيء من البيان لمعاني القران.

واستدلوا بما روي عن رسول الله ﷺ في حديث عن ابن عباس رضي الله عنه قال: }اتقوا الحديث عني الا ما علمتم، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القران برأيه فليتبوأ مقعده من النار{[٨٠]. حديث حسن.

ومما سبق يتبين المنع وعدم الجواز بالأخذ أو التفسير بالرأي لان ذلك عد مخالفاً للقران إذ انه يحمل الآية ويصرفها على معنى غير المعنى المحتمل لها، إذ يوضح ذلك ابن تيمية (ت٦٦١هـ) بقوله: والتأويل المردود هو التفسير بالرأي حسب الهوى[٨١].

ويبين ابن مالك حقيقة امتناعه عن التأويل في المتشابه لقوله: والاستواء، الارتفاع والاعتلاء فهو معلوم والكيف غير معقول والسؤال عن هذا بدعة والإيمان به واجب [٨٢].

المطلب الثاني- نمط تأويل الصوفية.

يقول الشيخ معروف الكرخي رحمه الله تعالى: (التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق)[٨٣].

وللتأويل مفهوم آخر تجده في تفاسير الصوفية، وهو تأويل نصوص القران بغير ظاهرها لإشارة خفية لا تظهر لأرباب السلوك والتصوف يعتقدونه في ذلك من الممكن الجمع بين هذه الإشارات وبين الظاهر لأنهم يقولون لابد منه أولاً(٨٤).

ولهذا فإنهم يعتقدون بأن لديهم فيوضات إلهية يقذف بها الله في قلب المؤمن فينكشف له من معاني القران ما لا ينكشف لغيره، وهذا يتأتى لمن روض نفسه على الزهد في الدنيا، او العمل للآخرة بتقوى وإخلاص(٨٥).

ولعل الزركشي (ت٧٤٥هـ) أراد حين قال: اللطائف والحقائق لا يفهمها إلا من ألقى السمع وهو شهيد فالعبارات للعموم وهي للسمع والإشارات للخصوص وهي للعقل، واللطائف للأولياء وهي المشاهد والحقائق للأنبياء وهي الاستسلام.

فكلام الصوفية في هذا المجال ليس بتفسير، وإنما هو معان ومراصيد يجدونها عند التلاوة(٨٦). والمتصوفة أسرفوا في تحميل الألفاظ ما لا تحتمل، كما يفعل أهل الكلام والفلسفة وأهل الباطن لأنهم اخضعوا النص القرآني لنصرة مذاهبهم وعقائدهم حتى ابتغوا بالتفسير عن خطة الأصل(٨٧).

فمن ذلك الذي يبعد حمل النص عليه ولا يمكن حمله على التأويل المقبول ما يروونه عن ابن عباس ﷺ انه فسر (الم) فقال: الإلف الله، اللام جبريل، والميم محمد، وان الله اقسم بنفسه وجبريل ومحمد.

وهذا وان صح فهو مشكل إلى حد بعيد، لان الإشارة إلى الكلمة بحرف ليس مفهوماً في كلام العرب، ولم يقبل منه، لأنه لا يدعم بأي حجة أو دليل يعزز ويناصر معناه(٨٨).

لذلك فقد وضع علماء التفسير شروطاً لقبول التفسير الصوفي الاشاري منها ما يأتي:

١-أن لا يكون التفسير الصوفي منافياً للظاهر من النظم القرآني، ولابد من وجود دليل شرعي يؤيده.

٢- ان لا يكون له معارض شرعي او عقلي.

٣- أن لا يدعي أن التفسير الصوفي هو المراد وحده دون الظاهر، بل لابد أن تعترف بالمعنى الظاهر اولاً(٨٩).

المطلب الثالث- نمط تأويل الباطنية:

هذا الضرب من التأويل لا يتلائم وظاهر القران وروعه ومقاصده، فهو يقوم على أساس اصطناع نوع من المماثلة بين معنيين لا تربط بينهما علاقة حقيقية ولا علاقة لغوية ولا عقلية في إيجاد العلة الأصولية المشتركة المنضبطة.

ويحتج الباطنية على صحة منهجهم في التفسير بالقول انه لابد لكل محسوس من ظاهر وباطن فظاهره ما يقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه العلم به بأنه فيه، واستدلوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ وقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ وقوله ﷺ }**ما نزلت علي من القران أية إلا ولها ظهر وبطن...**{[٩٠].

وتأويلهم مرفوض لأمرين[٩١]:

احدهما: بسبب ما قاله ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ ﴾.

والثاني: أن المائل إلى دقيق الحاجة وهو العاجز عن إقامة الحجة بالدليل من الكلام.

ويقول الإمام الغزالي والقرآن على ظاهره حتى يأتي أدلة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر.

ويتخذ التأويل بما يناسب أهواءهم الذاتية أشكالا مختلفة منها:

١- التأويل الفلسفي: تكلم الفلاسفة في جميع المناهج القرآنية، وفسروا آيات عرضت لهم تصف المفاهيم الخاصة بكتاب الله، ولم يكن تفسيرهم للقران وآياته تفسيراً منهجياً مقصوداً لذاته، وإنما تفسيراً يصب ميولهم ورغباتهم الشخصية والذي يخلو من الأدلة العقلية والشرعية واللغوية.

وقد تعرض فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) كثيراً لأقوال الفلاسفة بالرد والتفنيد، وان كان مصبوغ أدلته في مباحث الإلهيات على نمط استدلالاتهم العقلية فمن هذه التساؤلات الفلسفية تأويل الكواكب الثلاثة الواردة في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴾[٩٢]. فقد حمل الكواكب هنا على النفس الحيوانية الناطقة لكل كوكب والقمر على النفس الناطقة لكل فلك، والشمس على العقل

المجرد الذي ينطق لكل فلك. وقد علق الرازي على هذا التأويل بقوله: }واعلم أن هذا الكلام لا يأتي به إلا انه يبعد حمل لفظ الآية عليه{[٩٣]. وهو تأويل بعيد وقد أنكره الرازي.

٢- التأويل المذهبي: هذا تأويل ضعيف لا يتلاءم وظاهر القران، ولا ينسجم وسياق الآيات بحيث تؤول النصوص القرآنية بحسب المذهب المتبع وتساق الأدلة وان كانت ضعيفة لإثبات الرأي المتبع عند المذهب، وقد أشار إليه ابن النقيب بقوله هو التفسير المقرر للمذهب الفاسد انه يجعل المذهب أصلا والتفسير تابعاً فيرد إليه بأي طريق أمكن وان كان ضعيفاً[٩٤]. وهذا التأويل مرفوض ولا يجوز به على الإطلاق لأنه تأويل فاسد وغير منطقي.

الخلاصة

أولاً: التفسير في اللغة: الإيضاح والتبيين، والتأويل: مأخوذ من (الأول) وهو الرجوع، وفي الاصطلاح: من العلماء والمفسرين من قارب بينهما وأطلق على التفسير لفظة التأويل والعكس ومنهم من فرق بينهما في الاصطلاح مريدا بالتفسير المعنى الظاهر الذي لايحتمل سوى معنى واحداً، وبالتأويل هو اختيار معنى اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى دون سواه يناسب معنى الآية.

ثانيا: وللتفريق بين التفسير والتأويل، إما بحسب المتعلق، وهذا المتعلق إما بالعموم والخصوص، أو من حيث القطع والظن، أو من حيث تغير المتعلق.

او قد يكون التفريق بقواعد وضوابط يختص بها التأويل دون التفسير في تأويل الآيات القرآنية.

ثالثا: والاتحاد والتقارب بين التفسير والتأويل عند بعض المفسرين يتضح القول بان التفسير للمعنى الظاهر من الآيات القرآنية، والتأويل هو ما دل على المعنى الباطن،وان التاويل فيه ترجيح لأحد المعاني المحتملة دون القطع والشهادة على الله تعالى بانه إرادة من كلامه، وفي التأويل قدر من الاجتهاد إلا انه مبني على شواهد وأدلة معتبرة كافية ولهذا فأنه مقصور على أهل العلم ومجتهدي الأمة.

رابعا: وللتأويل أنماط يختلف عنها التفسير، ومن هذه الأنماط، نمط التأويل المتكلف البعيد عن الظاهر ومنطق العقل والشرع، ومنه نمط تأويل الصوفية في المعرفة والتذوق الذي

لايتذوقها إلا من وصل قطع درجات من القرب، ومنها نمط تأويل الباطنية الذي تفرع منه التأويل الفلسفي العقلي فخرجت منها المجسمة والمشبهة وغيرهم، وكذا تفرع منها نمط المذهبي في تأويل النصوص القرآنية بما يوافق رأي المذهب في ذلك.

هوامش البحث

(١) هود/١.

(٢) أخرجه احمد في مسنده ٩١/١٥، والترمذي، ١٨٥/٥.

(٣) مباحث في علم التفسير، د.عبد الستار حامد، ص٢٩.

(٤) الإتقان، ٢/ ١٧٥.

(٥) تفسير الكشاف، ١٩/١.

(٦) النساء/٨٣.

(٧) رواه البخاري في صحيحه، ٢٣٦/٦٢.

(٨) الإتقان، ١٧٥/٢.

(٩) مباحث في علم التفسير، د.عبد الستار حامد، ص٣٥-٣٦.

(١٠) التفسير والمفسرون للذهبي، ١٣/١.

(١١) الفرقان/٣٣.

(١٢) لسان العرب، مادة (فسر)، ٣٦١/٦.

(١٣) القاموس المحيط، مادة (أول)، ٣٣/١٣-٣٤.

(١٤) الأعراف/ ٥٣.

(١٥) البرهان في علوم القران، الزركشي، ٢٤٧/١.

(١٦) الكهف/٨٢.

(١٧) حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، ٧/١.

(١٨) البحر المحيط، ١٠/١.

(١٩) تاريخ التفسير، للقيسي، ص٥٣.

(٢٠) البرهان في علوم القران، للزركشي، ١٣/١.

(٢١) المستصفى، للإمام الغزالي، ١٥٧/١-١٥٨.

(٢٢) تفسير التحرير والتنوير، لابن عاشور، ١٥٤/٨.
(٢٣) ينظر: التفسير والمفسرون، للذهبي، ١٧/١.
(٢٤) ينظر: الفكر الإسلامي، للحربي، ص١٤.
(٢٥) ينظر: التفسير والمفسرون، للذهبي، ١٧/١-١٨.
(٢٦) البرهان، ١٤٩/٢.
(٢٧) الإتقان، للسيوطي١٧٣/٢، والتفسير والمفسرون للذهبي، ٩/١.
(٢٨) التفسير والمفسرون، الذهبي، ٩/١.
(٢٩) التأويل الباطني للقران الكريم، للكبيسي، ص٩.
(٣٠) التفسير والمفسرون، للذهبي، ١٧، ١.
(٣١) الأعراف/١٨٧.
(٣٢) التأويل الباطني للقران الكريم، للكبيسي، ص١٠.
(٣٣) الإتقان، ١٦٧/٤.
(٣٤) البرهان، ١٦٧/٢.
(٣٥) الفكر الإسلامي، ص١٧.
(٣٦) ينظر تفسيرالطبري، ١٦١/٣.
(٣٧) المصدر نفسه، ٩١/٦.
(٣٨) المصدر السابق، ٣٨٩/٩.
(٣٩) الفكر الإسلامي، ص١٧.
(٤٠) التفسير في نهج البلاغة، للزيدي، ص٢١.
(٤١) الطبقات الكبرى، ٢٣٧/٢، الإصابة في تمييز الصحابة، للعسقلاني، ١٣٤/٤.
(٤٢) فتح الباري لشرح صحيح البخاري، للعسقلاني، ٢٢٥/١.
(٤٣) غرائب القران ورغائب الفرقان، للنيسابوري، ٥٦/١، مناهج المفسرين، محي هلال سرحان، ص١٠٦.
(٤٤) تهذيب التهذيب، ٤٣/١.
(٤٥) مناهل العرفان، للزرقاني، ٤٧٣/١.
(٤٦) النصر/١.

(٤٧) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ٨/٥١٩، منقول من التفسير والمفسرون، ١/٦١.

(٤٨) تفسير الطبري، ٣/٣٣٣.

(٤٩) المائدة/٣.

(٥٠) روح المعاني، للالوسي، ٦/٦٠، التفسير والمفسرون، ١/٦٠، القاسمي ١/٥٣.

(٥١) البقرة/٢٦٦.

(٥٢) تفسير الطبري، ٣/٤٧، التفسير والمفسرون، ١/٧٠، تطوير التفسير، د.محسن عبد الحميد، ص٥٤.

(٥٣) دراسات في التفسير ورجاله، للجبوري، ص١٨.

(٥٤) الإتقان، ٢/١٨٢، والتفسير والمفسرون، ١/٢٨٠.

(٥٥) التوبة/ ١٠٣.

(٥٦) الجامع للإحكام القران، للقرطبي، ٨/٢٥٠.

(٥٧) دراسات في أصول تفسير القران، ص٦٩.

(٥٨) مناهل العرفان في علوم القران، للرزقاني، ١/٥٢٩.

(٥٩) البرهان في علوم القران، للزركشي، ٢/١٦٨.

(٦٠) البقرة/١٤٤.

(٦١) التفسير الكبير، للرازي، ٤/١٢٦.

(٦٢) البقرة/١٧٣.

(٦٣) تفسير القرطبي، ٢/٢١٧.

(٦٤) البقرة/١٤٣.

(٦٥) الطبري، ٢/١٨.

(٦٦) دراسات في اصول التفسير، ص٦٩.

(٦٧) محمد/٢٤.

(٦٨) احياء علوم الدين، للغزالي، ١/٢٩٠.

(٦٩) الحج/١١.

(٧٠) البقرة/٢٥٥.

(٧١) الطبري، ٣/٨٠٧.

(٧٢) الماوردي، ٣/٦٩.

(٧٣) القرطبي، ١/٣٣.

(٧٤) احياء علوم الدين، للغزالي، ٢/٢٩٨.

(٧٥) الاسراء/٥٩.

(٧٦) التفسير والمفسرون، للذهبي، ٤/٢٥٦.

(٧٧) الاعراف/٣٣.

(٧٨) الاسراء/٣٦.

(٧٩) النحل/٤٤.

(٨٠) سنن الترمذي، باب التفسير، ٢/١٥٧.

(٨١) القرطبي، ١/٣٥.

(٨٢) ابن عاشور، ٢/١٦٣.

(٨٣) تطور تفسير القران، ص١٦١.

(٨٤) مناهل العرفان في علوم القران، ٤/٥٤٦.

(٨٥) احياء العلوم الدين، ٤/٥٦.

(٨٦) البرهان في علوم القران، ٢/١٥٣.

(٨٧) مناهج المفسرين، ص٢٢٢-٢٢٩.

(٨٨) تفسير القاسمي، ١/٦٩.

(٨٩) مباحث في علم التفسير، د.عبدالستار حامد، ص١٨٢، التفسير والمفسرون، ٢/٤٣.

(٩٠) تطور التفسير، ص١٧٢-٢٠٣.

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) الانعام/٧٦.

(٩٣) التفسير الكبير للرازي، ١٣/٧٥.

(٩٤) الاتقان في علوم القران، ٢/١٨٣.

المصادر

القرآن الكريم.

١- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ط٣، مصر، ١٩٥١م.
٢- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
٣- البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، ط١، مطبعة السعادة.
٤- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، مصر، ١٩٥٧م.
٥- تأريخ التفسير، قاسم القيسي، المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٦م.
٦- التأويل الباطني للقران الكريم، د.خليل رجب حمدان الكبيسي، ١٩٩٠م.
٧- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر، ١٩٧٣م.
٨- تطور تفسير القرآن، محسن عبدالحميد، مديرية دار الكتب، جامعة الموصل.
٩- التفسير في نهج البلاغة، كاصد ياسر الزيدي، مطبعة سلمان الاعظمي، بغداد، ١٩٧١م.
١٠- تفسير القاسمي، محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، ج١، مصر، ١٩١٤م.
١١- تفسير القران الكريم، محمد رشيد رضا، أصدرتها دار المعارف، مصر.
١٢- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ط١، مصر، ١٩٣٨م.
١٣- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار القلم، ط٢، بيروت- لبنان، ١٩٧٦م.
١٤- تفسير الماوردي (النكت والعيون)، أبي الحسن علي ابن حبيب الماوردي البصري، حققه خضر محمد خضر. راجعه: د.عبدالستار ابو غده، ١٩٨٢م.
١٥- تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، ط١، مطبعة دار المعارف الاسلامية.
١٦- الجامع لأحكام القران، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٩٦٦م.
١٧- حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، دار بيروت.
١٨- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، لبنان.
١٩- دراسات في أصول تفسير القران، د. محسن عبد الحميد، ط١.
٢٠- دراسات في التفسير ورجاله، ابو اليقظان، عطية الجبوري، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة.

٢١- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الالوسي، مصر.
٢٢- سنن الترمذي، باب التفسير، ط١، الكويت، ١٩٨٢م.
٢٣- الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨م.
٢٤- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: فؤاد عبدالباقي، بيروت، ١٩٨٩م.
٢٥- الفكر الاسلامي، د.عبدالرزاق، احمد الحربي، جامعة بغداد، ١٩٩٨م.
٢٦- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م.
٢٧- لسان العرب لابن منظور، الدار المصرية، المؤسسة المصرية العامة.
٢٨- مناهج المفسرين، د.مساعد مسلم آل جعفر ومحيي هلال السرحان، دار المعرفة، ط١، ١٩٨٠م.
٢٩- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار احياء الكتب العربية، ط٨.

سورة يوسف
دراسة لغوية (الالفاظ المتفردة)

أ.م.د.سمية عبد الجبار مديح الدوري

كلية التربية للبنات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين محمد ﷺ.

وبعد، فتعد سورة يوسف من اكثر السور القرآنية التي تناولها الباحثون والدارسون واشبعوها دراسة وتحليلاً، ولكن لم يتناول أي من الباحثين المفردات التي وردت مرة واحدة في هذه السورة دون سور القرآن الكريم، لذا رأيت أن من واجبي ان اكشف عن هذا الاعجاز القرآني الذي تفردت به سورة يوسف.

تناولت في بحثي المتواضع هذا الألفاظ المنفردة التي وردت في سورة يوسف تحديداً دون سور القرآن الكريم.

وقسمت البحث على مباحث تناولت في المبحث الأول الألفاظ التي وردت مرة واحدة في القرآن الكريم من هذه السورة المباركة، وتناولت في المبحث الثاني الألفاظ التي تكررت في سورة يوسف ولم ترد في القرآن الكريم في غير سورة يوسف.

أما المبحث الثالث فجاء في دراسة الألفاظ المتفردة التي وردت في سورة يوسف بصيغتها دون سور القرآن الكريم.

وقد اعتمدت في هذا البحث المنهج المعجمي في ايراد هذه الألفاظ المتفردة، وتناولت فيه دلالة الألفاظ دلالة لغوية أولا، ثم عند المفسرين وابرزت نقاط الخلاف بين اللغويين والمفسرين إن وجدت، وجاء المبحث الأخير في الدراسة التي خرجت بها عند تناولي لهذه المفردات وأهم النتائج التي خرج بها البحث، وختاماً ادعو من الله أن يتقبل مني عملي هذا خدمة لدينه وقرآنه العظيم.

المبحث الأول
الألفاظ التي وردت مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف

البدو:

وردت اللفظة مرة واحدة في القرآن الكريم في سورة يوسف ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ

﴿وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلۡبَدۡوِ مِنۢ بَعۡدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بَيۡنِي وَبَيۡنَ إِخۡوَتِيٓۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٞ لِّمَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ١٠٠﴾.

وذكر اصحاب التفسير أن اللفظة مأخوذة من البادية وهي البسيط من الأرض، وانما سميت بذلك لأن ما فيها يبدو للناظر لعدم ما يواريه ثم أطلق على البرية مطلقاً، وذكروا انها منازل آل يعقوب وحددوا منازلهم بأطراف الشام ببادية فلسطين، وكانوا أصحاب إبل وغنم وقبل كانوا أهل عمد وأصحاب مواشي ينتقلون في المياه والمناجع، وذكروا أن يعقوب عليه السلام إنما تحول إلى البادية بعد النبوة، لأن الله تعالى لم يبعث نبياً من البادية، وأنه تحول إلى (بدا) وسكنها ومنها قدم يوسف عليه السلام وله بها مسجد تحت جبلها، وإن (بدا) أسم موضع معروف يقال هو بين (شعب وبدا)، وقد ذكرهما جميل بن معمر بقوله:

وأنت الذي حببت شعباً إلى بدا   إلى وأوطاني بلاد سواهما[١]

وقد فسرت اللفظة بأنها بدو الطبيعة[٢]، ويقال لأهل البدو إعرابي والجمع أعراب وواحد، فالأعراب هم أهل البادية وأما أهل الأمصار فيقال لهم العرب والواحد عربي[٣].

والبدو في اللغة مأخوذة من بدو وبدء: بدا الشيء يبدو بدواً وبُدُواً أي: ظهر، وبدأني فلان بكذا وبداله في هذا الأمر بداءً وبدواً.

والبادية: اسم للأرض التي لا حَضَر فيها: أي لا محلة فيها دائمة فإذا خرجوا من الحضر إلى المراعي والصحارى قيل بَدوا وبُدواً ويُقال أصل البدو وأصل الحضر[٤].

والبادية هي كل مكان يبدو ما يعنّ فيه، أي: يعرض، ويقال للمقيم بالبادية بادٍ[٥].

والبَداوِيُّ (بالفتح والكسر) نسبتان على القياس إلى البَداوة والبداوة والبَداويّ (بالفتح) منسوباً إلى البدو والبادية نادراً والنسبة إلى البدو بَدَوِيّ محركة وهي نادرة.

والبدو مما أطلق على المصدر، ومكان البّدوِ والمتصفين بالبداوة والبادية اسم للأرض التي لا حضر فيها، وهي خلاف الحاضرة والجمع البوادي، والقوم بوادٍ أيضاً ومنه قول الشاعر:

فمن تكن الحضارة اعجبته   فأي رجال باديةٍ ترانا.

والبدو جمع لبادٍ[٦].

والبدَو والبادية والبَداة والبِداوة والبَداوة خلاف الحضر والنسب إليه بَدويَّ وبداوي وبداوِي وهي على القياس، لأنه حينئذٍ منسوب إلى البَداوة والبِداوة[٧] وجاءت هذه اللفظة

مناسبة للسورة في رأي لسببين الأول لمناسبه اللفظة البداوة مع حال يوسف في صغره وعدم معرفته واطلاعه على الحياة الدنيا وما فيها من مغريات والانتقال به بعد ذلك الى الحضارة التي كانت سائدة انذاك وما فيها من لهو ولعب استعداداً للتكليف الألهي والسبب الثاني ان مجتمع البدو مجتمع ضيق لا يصح أن تكون فيه رسالة سماوية تشمل جميع الناس بعكس مجتمع الحضارة الذي يحوي اجناساً مختلفة للبشر ومن بقاع كثيرة تفد إلى عاصمة الحضارة انذاك.

تثريب:

ذكرت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن الكريم في سورة يوسف ﴿ قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٩٢﴾ ﴾[٨].

وجاء في تفسير هذه اللفظة بأنها لا تعيير لكم[٩] وقيل لا إباء ولا تأنيب عليكم. أو لا أذكر لكم ذنباً[١٠]، أو لا لوم ولا توبيخ[١١].

وهذه الدلالات مأخوذة من دلالات اللفظة في اللغة إذ إن }الثاء والراء والباء كلمتان متباينتا الأصل لا فروع لهما، فالتثريب اللوم والأخذ على الذنب ومنه قوله تعالى ﴿ قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ ﴾ فهذا أصل واحد والآخر الثرب وهو شحم قد غشى الكرش والأمعاء رقيق والجمع ثروب؏[١٢] وجمع القلة أثرب[١٣].

والأثارب جمع الجمع[١٤]، يقال ثرب يثرب وأثرب يثرب: إذا وبخّ ومنه الحديث }إذا زنت أمة أحدكم فليضربها الحد ولا تثريب؏ أي أن يبكتها ولا يقرعها بعد الضرب وجاءت هذه الدلالة في قول الشاعر:

إنـــي لا أكـــره مـــا كرهـــت مـــن الـــذي يؤذيـــك ســـوؤ ثنائِـــهِ لـــم يثـــرب[١٥].

حرض:

جاءت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف ﴿قَالُوا۟ تَٱللَّهِ تَفْتَؤُا۟ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ ٱلْهَـٰلِكِينَ ﴿٨٥﴾﴾ ورد عن ابن عباس تفسيره لهذه اللفظة ﷺ قوله: }حرضاً تعني الجهد في المرض البالي{[١٦]، وذكر غيره حتى تبلى أو تهزم، أو البالي القاني، أو هو الذي قد رد إلى ارذل العمر حتى لا يعقل.

أي المدنث الجسم المخبول العقل اذا أصل الحرض: الفساد في الجسم والعقل من الحزن أو العشق وفيه قول العرمي:

إنـي إمـرؤ لجـمّ بـيّ حـب فأحرضـني حتـى بليـت وحتـى شـفني السـقم.

أي اذابني الحب فتركني محرضاً[١٧].

أو هو الهالك من شدة الوجع وكانت العرب تعرف هذه الدلالة اذ وردت في قول الشاعر:

أمـن ذكـر ليلـى إن نـأت قريـه بهـا كأنـك هـم للأطبـاء محـرض[١٨].

أو هو الموت أو ما دون الموت وقد وردت هذه الدلالة في قول الرسول ﷺ }**ما من مؤمن يمرض حتى يحرضه المرض إلا غفر له**{[١٩].

يقال: رجل حَرَض، وامرأة حرض وقوم حرض ورجلان حرض على صورة واحدة للمذكر والمؤنث وفي الإفراد والتثنية والجمع وهناك من يذكر ويؤنث فيقال حارض وحارضة فإذا وصف بهذا اللفظ ثنى وجمع وذكر وانث ووحد حرض بكل حال ولم يدخله التأنيث لأنه مصدر فإذا اخرج على فاعل على تقدير الأسماء لزمه ما يلزم الأسماء في التثنية والجمع والتذكير والتأنيث وذكر بعضهم سماعاً: رجل محرض: إذا كان وجعاً وورد اللفظ في قول الشاعر:

طلبتـه الخيـل يومـاً كـاملاً ولـو القتـه لأضـحى محرضـاً.

وقول امرئ القيس:

ارى المـرء ذا الادواد يصـبح محرضـاً كـإحراض بكـر فـي الـديار مـريض.

وقول الشاعر:

سـرى همـي فأحرضـني وقـدماً زادنـي مرضـاً.

كـذاك الحـب قبـل اليـوم مـم يـورث الحـرض[٢٠].

وقد قرأت اللفظة حَرِضاً بفتح الحاء وكسر الراء وقرأ الحسن البصري اللفظة بضم الحاء والراء[٢١].

يقال في اللغة حَرَض يحرُض ويحرِض حُروضاً كفرِح وقد يقال حَرُضَ ككَروم فهو حارض بين الحراضة والحُروضة والحُروض ورجل حِرْضه والجمع حِرَض كعنب ومحروض، ومن قال رجل حَرَض أي ذو حَرَض لذلك لا يثنى ولا يجمع. وقد تجمع اللفظة على حرضات وحرضة[٢٢]، واحراض[٢٣] فالحاء والراء والضاد في اللغة دليل الذهاب والتلف والهلاك والضعف وشبه ذلك[٢٤].

وقد جاءت اللفظة في القرآن مصدراً للمبالغة[٢٥]، وجاءت هذه اللفظة اغرب من جميع اخواتها من ألفاظ الهلاك فاقتضى حسن النظم وحسن الوضع فيه أن تجاور كل لفظة بلفظة من جنسها في الغرابة والاستعمال توخياً لحسن الجوار ورغبة في أئتلاف المعاني بالألفاظ ولتتعادل الألفاظ في الوضع وتتناسب في النظم[٢٦].

حصحص:

وردت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف ﴿ **قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَٰوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦۚ قُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍۚ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٥١﴾** ﴾ وذكر في تفسيرها أنها تعني تبيناً[٢٧]، أو انكشف فظهر[٢٨]، أو ثبت واستقر[٢٩] أو برز وتبين[٣٠]، أو تمحص[٣١]، أو وضح[٣٢].

وقد جاءت تفسيراتهم في اعلاه للفظة من الدلالة اللغوية لها اذ ذكر في اللغة أن حصحص مأخوذ من الحصة أي بانت حصة الحق من حصة الباطل، والحصحصة: بيان الحق بعد كتمانه يقال حصحص الحق ولا يقال حُصحِص[٣٣]، اذ ان الحاء والصاد في المضاعف أصول ثلاثة

أحدهما: النصيب يقالَ أحصصت الرجل إذا اعطيته حصته.

والثاني: قولهم حصحص الشيء: وضح ومن هذهِ الحصحصة: تحريك الشيء حتى يستمكن ويستقر.

والثالث: الحَصّ والحُصاص وهو العدو وانحص السقر عن الرأس: ذه ورجل أحص قليل الشعر ومنه حَصّت البيضة شعر رأسه كما في قول الشاعر:

قــــد حصـــــت البيضـــــة رأســـــي فمـــا أطعـــم نومـــاً غيـــر تهجـــاع[٣٤].

وأصل حصحص من حص فقيل حصحص كما قيل في كبو﴿ فَكُبْكِبُوا ﴾[٣٥].

وقد فسرت اللفظة بانقطاع الحق عن الباطل بظهوره وبيانه اخذه من قول الشاعر:

فمـــن مبلـــغ عنـــي خداشـــاً فإنـــه كـذوبٌ إذا مـا حصحص الحـق ظـالمٌ[٣٦].

وللكلمة فؤائد منها ان الرباعي المضعف عند النحويين مذهبان:

أ- الكوفيون يرون أن العرب يبدلون إذا توالت الأمثال كما في وسس وحثث ولبب أبدال الحرف الثاني من الأحرف المتماثلة بالحرف الأول من الفعل فيصبح وسوس وحثحث ولبلب.

ب- أما أهل البصرة فيرون أنهما لغتان حصص لغة وحصحص لغة ثانية وينكرون تبادل الحروف إذا تباعدت مخارجها[٣٧].

دراهم: ذكرت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن الكريم في سورة يوسف ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ ولم يرد تفسير لهذه اللفظة في كتب التفاسير وانما اجمع المفسرون على تحديد قدرها فذكروا أنها قد تقدر بعشرين درهماً إذا كان اخوة يوسف عشرة فاقتسموا الدراهم درهمين لكل واحد منهم، وقيل هي أربعون، أو اثنان وعشرون درهماً. وقيل هي لم تبلغ الأوقية أي اربعون درهماً لذا هي لا توزن لأن الوزن عندهم ما زاد عن الأوقية وما دونها يعد ولا يوزن لأنه يسهل عدّه لقلته، أو لزهدهم فيها[٣٨].

أما كتب اللغة فقد ذكرت أصل اللفظة واشتقاقاتها فذكر اللغويون أن اللفظة فارسية معربة وان الدّرْهَم والدِّرْهِم (بكسر الهاء) لغة أخرى وهناك لغة اخرى هي درهام وقد ورد باللفظة في قول الشاعر:

لـــو أن عنـــدي مـــائتي درهـــام لجـــاز فـــي آفاقهـــا خاتـــامي.

والجمع دراهيم وجاءت في قول الفرزدق.

تنفـي يـداها الحصـى فـي كـل هـاجرة نفـــي الـــدراهيم تنقـــاد الصـــياريف.

وقد عده سيبويه اسماً للجمع وان مدّ الكسرة صارت ياءً وليس هذا مثل مد المقصور، لان مد المقصور لا يجوز عند البصرين في شعر ولا غيره[٣٩].

ويقال في التصغير دريهمات ودريهم، ورجل مُدَرْهَم (بفتح الهاء) إي كثير الدراهم.

ولا فعل له.

وقد حددوا قيمة الدرهم فذكروا أن الدرهم جزء من اثني عشر جزءاً من الأوقية. والدرهم الآن بدل ثمن وهو المسكوك قطعة مضروبة للمعاملة(٤٠).

يرتع:

جاءت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف في قوله تعالى ﴿ **أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴿١٢﴾ ﴾ اختلف القراء في قراءة هذه اللفظة فقد ذكر أن

أ- قراءة عامة قراء أهل المدينة بكسر العين من يرتع وبالياء في يرتع ويلعب على معنى يفتعل من الرعي، فيقال ارتعيت فأنا أرتعي كأنهم وجهوا الكلام إلي وهو افتعال من الرعي للمبالغة.

ب- عامة قراء أهل الكوفة في الحرفين جميعاً وتسكين العين من قولهم رتع فلان في ماله إذ لهي فيه ونَعِمَ وانفقه في شهواته ومن ذلك قولهم في مثل هذه الأمثال القير والرتعة ومنه قول الشاعر:

أكفراً بعد رد الموت عني وبعد عطائِكَ المئة لرتاعها.

ج- وقرأ بعض أهل البصرة (نرتع) بالنون (ونلعب) بالنون فيهما جميعاً وسكون العين من نرتع وكان أبو عمرو يقرأ نرتع ونلعب بالنون فقال له هارون كيف يقولون نلعب وهم أنبياء؟ فقال لم يكونوا يؤمئذ انبياء.

د- وقراءة أهل مكة نرتع بالنون وكسر العين(٤١).

وذكر الفراء أن }من مسكن العين أخذه من القيد والرتعة وهو من يفعل حينئذ ومن قال يَرْتَع وَيلْعَب{(٤٢) فهو من يفتعل من رعيت فأسقط الياء للجزم.

وصوب الطبري قراءة أهل المدينة (بالياء) في الحرفين وبجزم العين في يرتع وره بسبب خداع القوم بالخبر عن مسألة يعقوب ارسال يوسف معهم من الفرح والسرور والنشاط بخروجه إلى الصحراء وفسحتها ولعبه هنالك لا بالخبر عن أنفسهم وهذا هو رأي أهل التأويل أيضاً برأيه(٤٣).

وهناك قراءات أخرى وقد عدت بالشاذة منها قراءة يرتع بالياء ونلعب بالنون وهذا بعيد لأنهم إنما سألوا إرسال يوسف معهم ليفرح هو باللعب لا ليفرحوا باللعب(٤٤).

وقد تعددت دلالة اللفظة عند المفسرين فمنهم من ذكر أنها تدل على السعي والنشاط واللهو[٤٥]، أو تعني الرعي في الغنم، أو النظر والتعقل ومعرفة ما يعرفه الرجل[٤٦]، أو أنها تدل على النشاط والفرح من رتعت بك: يعني فرحت لك[٤٧]، أو النشاط واللعب[٤٨]، أو أنها تعني أن يحفظ بعضنا بعضاً أو نتحارس أو ننعم وننشط في الصحراء[٤٩].

ودلت كذلك على الاتساع في الخصب، فكل مخصب راتع كقول الشاعر:

فـــــارعي قـــــرارة لا هنـــــاك المرتـــــع

وقول الآخر:

ترتـــع مـــا غفلـــت حتـــى اذا أدكـــرت فإنمـــا هـــي إقبـــال وإدبـــار[٥٠].

وفسروها كذلك في الإتساع في أكل الفاكهة وغيرها إذ إن أصل الرتعة: الخصب والسعة، أو هي التدرب في الرعي وحفظ المال ومنه قول الأعشى.

ترتعـــي الســـطح فالكثيـــب فـــذاقا فـــروض القطافـــذات الرئـــال.

وذكروا أن الرتع حقيقة في أكل البهائم ويستعار للإنسان إذا أريد الأكل الكثير[٥١].

وتفسير اللفظة عند المفسرين لم يختلف عن دلالتها اللغوية الحقيقية في اللغة: إذ إن الراء والتاء والعين كلمة واحدة تدل على الاتساع في المأكل ولا يكون ذلك إلا في الخصب[٥٢].

يقال رتع يرتَع رتعاً ورتوعاً ورِتاعاً: إذا أكل وشرب في رغدٍ والإسم منها الرتْعة والرتَعة، يقال خرجنا نرتع ونلعب أي: ننعم ونلهو، وقوم مرتعون رائعون رتعون: إذا كانوا مخاصيب، والموضع مرتَع، وكل مخصب مرتَع ومنه الحديث: }**إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا**{ أراد برياض ذكر الله وشبه الخوض فيه بالرتع في الخصب، والرتعة والرتعة (بفتح التاء وسكونها) لغتان يقال: أرتع المال وأرتعت الأرض وأرتع الغيث إذا نبت ما يرتع فيه الإبل فهو غيث مُرْتِع أي ذو خصب[٥٣] وذكر أن الرتع والرتوع والرِتاع: الأكل بشره[٥٤].

سكين:

وردت هذه الكلمة مرة واحدة في القرآن الكريم في سورة يوسف ﴿ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (٣١) ﴾.

لم يرد تفسير اللفظة في كتب التفسير، وقد يكون السبب لعدم اختلافهم في تفسيرها اللغوي أذ تعني السكين في اللغة (اسم جامد للآلة القاطعة) وهي على وزن فعيل (بكسر الفاء وتشديد العين)(٥٥).

وهي المدية أيضاً تذكر وتؤنث، فمن انثها استند على قول الشاعر:

قعيت في السنام غداه فمر بسكين موثقة النصاب.

ومن ذكرها استشهد بقول الشاعر:

يرى ناصحاً فيما بدا وإذا خلا فذلك سكينٌ على الحلق صادق.

وذكر أنه لم يسمع بتأنيث السكين والغالب عليه التذكير وفي الحديث (فجاء الملك بسكين درهرهةٍ أي معوجة الرأس).

والسكينة لغة في السكين وقد وردت في قول الشاعر:

سكينة من طبع سيف عمرو لصائبها من قرن تيس بري.

وفي حديث المبعث (قال الملك لما شق بطنه إيتني بالسكينة)، والمشهور بلا هاء، والتكين (بالتاء) لغة أخرى وقد جاءت بقول الشاعر:

زملو سلمى على تكين واولعوها بدم المسكين.

أراد بها السكين فأبدل التاء مكان السين.

وصانع السكين يسمى سكان (بتشديد الكاف) أو سكاكين وهذه الأخيرة مولدة لأن النسبة إلى الجمع في القياس رده إلى الواحد، وإنما سميت سكيناً على وزن فعيل لأنها تُسكّن الذبيحة أي تسكنها بالموت، يقال ذبحت الشيء حتى سكن اضطرابه وكلِ شيء مات فقد سكن فهو ساكن من قوم سُكان (بتشديد الكاف)(٥٦).

صواع:

ذكرت اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف ﴿ قَالُواْ نَفۡقِدُ صُوَاعَ ٱلۡمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ﴿٧٢﴾ ﴾ جاء في كتب التفسير انه روي عن ابن عباس ﷺ (الصواع: كل شيء يشرب منه فهو صواع) وهو كأس من ذهب، أو هو شيء يشبه المكوك في فضة كانوا يشربون فيه وكانت العرب تعرفه واستندو في ذلك على قول الاعمش:

لـه درمـك فـي رأسـه ومشـارب وقـدر وطبـاخ وصـاع ودبسـق.

والسقاية والصواع بشيء يشرب منه، وهو من نحاس أو من ورق وقيل هو المكوك الذي يلتقي طرفاه وكانت تشرب فيه الأعاجم[٥٧] وكان يكال به كفعل أصل العساكر[٥٨].

وقيل ان العباس كان له منهما واحد في الجاهلية[٥٩].

وقد قرأ سعيد بن جبير ﷺ صواع بضم الصاد مع الألف، وقرأ أبو هريرة صاع الملك وعن غيره صوغ بالغين المعجمة وقُرِأ أيضاً صواع بعين غير معجمة وصاد مفتوحة وصوع بصاد مضمومة وصياع[٦٠].

وقيل هو السقاية وذكرت هذه الدلالة في قول الشاعر نشرب الخمر بالصواع جهاراً[٦١].

وذكر الفراء أن الصاع يذكر ويؤنث، فمن أنثه قال: أصوع مثله ثلاث أدؤر، ومن ذكره قال: أصواع: مثل أبواب أما الصَواع فيذكر فقط[٦٢].

وذكر عن ابي عبيده أن الصواع يؤنث من حيث يسمى سقاية ويذكر من حيث هو صواع[٦٣].

وقيل أن السقاية والصواع اسمان واقعان على شيء واحد كالبر والحنطة وقال بعضهم الاسم الحقيقي: الصواع، والسقاية: وصف كما يقال: كور وإناء فالاسم الخاص: الكوز[٦٤].

وذكر ان الصواع والصاع لغتان معناهما واحد[٦٥]، والصواع والصاعة واحد[٦٦].

وجمع صواع صيعان وجمع صاع على التذكير أصواع وعلى التأنيث أصواع وجمع صوغ أصواغ كثوب وأثواب وصوغ مصدر بمعنى مصوغ كما تقول درهم ضرب أي مضروب[٦٧]، وأصوع وأصؤع وأصواع وصوع بالضم وصيعان جمع صواع ومعياره الذي لا يختلف فيه: أربع حفنات بكفي الرجل الذي ليس بعظم الكفين ولا صغيرهما إذ ليس كل مكان يوجد فيه صاع الملك[٦٨].

وفي الحديث أن الرسول ع كان يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد وصاع النبي ﷺ الذي بالمدينة أربعة أمددٍ بمدهم المعروف عندهم أربعة امناء والمدُ ربعه وصاعهم هذا هو القفيز الحجازي ولا يعرفه أهل المدينة(٦٩).

اطرحوه:

وردت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف ﴿ ٱقْتُلُوا۟ يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا۟ مِنۢ بَعْدِهِۦ قَوْمًا صَٰلِحِينَ ﴿٩﴾ ﴾.

ورد في تفسير هذه اللفظة اطرحوه ارضاً اي: بعيدة(٧٠)، أو اطرحوه في ارض من أرض أي: مكاناً من الأرض(٧١). أو تعني أبعدوه ومنه قول الشاعر:

ومن يل مثلي ذا عيال ومقتراً يغرر ويطرح نفسه كل مطرح(٧٢).

أو بمعنى انزلوه كما يقال: انزلت زيداً الدار (٧٣).

أو هي بمعنى أودعوه(٧٤).

والطرح هو الإلقاء والإبعاد ويكون الإطراح غالباً للشيء غير المتعد به.

والطروح: المكان البعيد يقال رأيته من طرح أي: بعدٍ والطرح: المطروح لقلة الاعتداد به(٧٥).

وذكرت كتب اللغة أن العامة تقول اطرحوه يظنونه من الطرح وإنما هو الضرح الذي يعني التنحية وقد ضرحة أي نحاه ودفعه فهو مضطرح أي رمي به في ناحية كقول الشاعر:

فلما أن أتين على أضاح ضرحن حصاة اشتاناً غرينا.

والضرح ن يؤخذ شيء فيرمى به في ناحية كقول الهذلي:

تعلو السيوف بأيديهم جماجمهم كما يغلقُ مرو الأمعزِ الضرح(٧٦).

واضطرحوا فلاناً أي: رموه في ناحية من الضرح كقول الشاعر:

ضرحاً بعليان النسور نحتبي.

وقد يكون اطرحوه افتعالاً من الطرح قلبت التاء طاء ثم ادغمت الضاد فيها فقيل اطرحوه(٧٧).

قُبَل:

جاءت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف ﴿ قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٢٦) ﴾.

ذكرت كتب التفاسير قراءات متعددة لهذه اللفظة وعلى ضوء اختلافهم في قراءتها اختلفوا في تفسيرها. فذكروا في قراءة نافع عن ابن عباس ﷺ قراءته للظفة (قُبْلاً) بضم القاء وتسكين الباء، التي تعني مقابلة أو معاينة[٧٨] وقرأت ثانية (قِبلاً) بكسر القاف بمعنى ناحية كما في قولنا لي قِبل فلان مالاً وقرأ اخرون قُبُلاً (بضم القاف والباء) ومعناها ضمناء وجمع قبيل بمعنى كفيل واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿ أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴾[٧٩] أي يضمنون ذلك وذكر عن الأخفش أن المعنى قبيل قبيل أي جماعة جماعة.

ومنهم من ذكر أنها تعني المواجهة كما في قولنا لقيت فلاناً قبلاً ومقابلة وقبلاً وقُبلاً كله بمعنى المواجهة فيكون الضم كالكسر في المعنى وعلى ذلك تستي القراءات[٨٠] ومنه القول آتيك قُبلاً لا دُبْر أي آتيك من قِبل وجهك أي مواجهة ومعاينه[٨١].

ومنهم من فسر اللفظة بأنها تعني التبيان والظهور[٨٢].

ودلالة المفسرون لا تختلف عن دلالة اللفظة لغوياً فقد ذكر في اللغة أن القُبل والقُبُل (بسكون الباء وضمها) من كل شيء: نقيض الدَّبْر والدَّبُر (بسكون الباء وضمها) والجمع أقبال يقال لقيته من ذي قُبْل وقُبُل ومن ذي عَوْض وعِوَض فيما يستقبل وفلان جلس قبالته أي تجاهه وهو اسم يكون ظرفاً وقولهم إذا أقبلُ قُبْلك أي: أقْصدُ قصدك وأتوجه نحوك، ورأيته قَبْلاً وقَبْلاً وقِبَلاً وقبلياً وقبيلاً أي: مقابلة وعِياناً وفي حديث آدم عليه السلام أن الله خلقه بيده ثم سواه قِبلاً وفي رواية أن الله كلمه قِبلاً أي عياناً ومقابلة لا من وراء حجاب، وكل شيء أول ما يرى فهو قُبَل.

وللقبل دلالة اخرى هي الوضوح ومنهم قولهم: إن الحق يقبل فمن تعداه ظلم ومن قصر عنه عجز ومن انتهى إليه اكتفى، يقبل أي: يتضح لك حيث تراه وفي حديث أشراط الساعة (وأن يرى الهلال قَبَلاً) أي: يرى ساعة ما يطلع لعظمه ووضوحه من غير أن يتطلب.

وقد أقبل إقبالاً وقبلاً وقيل أن الصحيح أن القَبْل الاسم والإقبال المصدر[٨٣].

تفندون:

ذكرت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف ﴿ وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلۡعِيرُ قَالَ أَبُوهُمۡ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَۖ لَوۡلَآ أَن تُفَنِّدُونِ ﴿٩٤﴾ ﴾ وجاءت دلالتها في كتب التفسير بمعنى تسفهون أو تجهلون أو تكذبون أو تهرمون، أو هي ذهاب العقل، أو تجمعون، أو تعنفون وتعجزون أو تلومون وقد استندوا في تفسيرهم للدلالة الاخيرة على قول الشاعر:

يا صاحبي دعا لومي وتفنيدي فليس ما فات من أمري بمردود[٨٤].

يقال أفند فلاناً الدهر إذا افسده ومنه قول ابن مقبل:

دع الدهر يفعل ما أراد فإنه إذا كلف الإفناد بالناس أفندا[٨٥].

وهذه المعاني التي اوردها المفسرون على اختلاف عباراتهم متقاربة المعاني وان اللفظة تدل على معنى به بعض ذلك دون بعض، وهذه الدلالات مأخوذة من دلالات اللفظة اللغوية يقال في اللغة فنده تفنيداً وأفنده إفناداً وأفنده الكبر: أوقعه في الفند وفي حديث أم معبد (لا عابسٌ ولا مفندٌ) وهو الذي لا فائدة في كلامه لكبره يقال رجل مُفْند أو مُفنّد: أي: كثر كلامه من خرف، وجاء في الحديث }ما ينتظر أحدكم إلا هرماً مفندآ أو مرضاً مفسدآ{[٨٦].

وقد يستعمل الفند في غير الكِبر وأصله في الكِبر.

وفاندته في الأمر وتفندته: إذا طلبته منه وفندته: عدلته[٨٧].

وأصل التفنيد في اللغة: الإفساد إذا كان ذلك كذلك فالسفاهة والهرم والكذب وذهاب العقل وكل معاني الإفساد تدخل في التنفنيد لأن أصل ذلك كله الفساد والفساد في الجسم: الهرم وذهاب العقل والضعف، وفي الفعل الكذب واللوم بالباطل ومنه قول جرير:

يا عاذلي دعا الملام وأفضى طال الهوى واطلمتا التفنيدا[٨٨].

وجاء في العين: ان التفنيد التكذيب وقيل: تعذلون وتجهلون وتوبخون فصار الفند في مواضع كثيرة الكذب، وأفند؛ تكلم بالفند من الكلام وبلغ وقت الهرم قال النابغة:

إلاّ سليمان اذ قال الإاله له قم في البرية واحددها عن الفند.

وقال رؤية: }يا أيها القائل قولاً فندا[٨٩] والفند: إنكار العقل من هَرِم يقال شيخ مفند ولا يقال: عجوز مفنده لأنها لم تكن في شيبتها ذات رأي فنفد في كبرها{[٩٠].

وهذا الرأي انتقاص لكرامة المرأة ورجاحة عقلها ومردود على قائله فماذا تقول عن أمهات المسلمين وغيرهن من النساء اللواتي كانت حلقاتهن يرتادها ذوي العقول الراجحة والرأي والمشورة.

متكأ:

جاءت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف ﴿ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (٣١) ﴾.

اختلفت دلالة اللفظة عند المفسرين باختلاف قراءتهم لهذه اللفظة، فمن قرأ (متكأ) بالتشديد فتعني مجلس الطعام وقد استندوا في ذلك بقول الشاعر:

فظللنــــــا بنعمــــــــةٍ واتكأنـــــــا وشـــــــربنا الحــــــلال مــــــن قللـــــه.

ومن قرأها بالتخفيف (المتك) فنعتي عندهم الطعام وبخاصة الأترنج وشاهدهم في ذلك قول الشاعر:

نشــــرب الإثــــم بالصـــــواع جهـــاراً وتـــــرى المتــــك بيننــــا مســــتعارا.

لذا فإن دلالة اللفظة عند المفسرين تعني الطعام والشراب والتكاء وذكر بعضهم أن كل شيء بقطع أو يجز بالسكين فهو متكأ أو هي مجلس جام فيه عسل وأترج وسكين حاد التقشير[٩١].

وذكر أنه ماء الورد (الزماورد)، أو هو الرقاق الملفوف باللحم وغيره أو هو لحماً لأنهم كانوا لا ينهشون اللحم وإنما يأكلونه حزاً بالسكين، أو هو الموز أو البطيخ[٩٢].

أو تعني مجلس الطعام وما يتكأ عليه من النمارق والوسائد[٩٣]، أو هو الاتكاء إلى أحد الشقين كعادة المترفين المتكبرين ولذلك نهي عنه[٩٤].

والواو والكاف والحرف المعتل في اللغة أصل يدل على شد شيء وشدة منه والوكاء: الذي يُشّد به وتوكأت على كذا إي: اتكأتُ لأنه يتشدد به ويتقوى به[٩٥].

ويقال رأيته متكئاً على وسادة وسويت له متكأ وتكأة ورجل تكأة: كثير الإتكاء وأوكأت الرجل ايكاءً: نصبت له متكأ[٩٦].

وأصل متكأ موتكاً لأنه من وكأت يقال: اتكأ يتكئ اتكاء فأبدلت الواو تاء وادغمت في مثلها، ومتكأ اسم مفعول أي متكأ له، أو مصدر أي اتكاء، وعبر بالهيئة التي يكون عليها الأكل المترف عن ذلك مجازاً أو هو من باب الكناية(٩٧).

وقيل أن أصل اللغة قبطي اذ ان المتك بلغة القبط تعني الأترنج(٩٨) أو هي الأترج كذلك ولكن بلغة الحبش(٩٩).

في حين ردها الآخرون إلى لغة الأزد شنوءة(١٠٠).

وهذه اللفظة من الألفاظ التي ابدع القرآن الكريم في صياغتها فتعلق بها العرب فيما بعد وذلك لأن القرآن عبر بهذه الكلمة عن الطعام وصور بها عن شهوة الجوع وتنتقل بالفكر إلى المطبخ بكل ما فيه من ألوان الطعام ورائحته واسبابه وهي تصوير لنوع من الطعام الذي يقدم تفكها وتبسيطاً وتحميلاً للمجلس وتوقيراً لأسباب المتعة حتى أن الشأن فيه يكون الاقبال عليه في حالة من الراحة والاتكاء والرخاء.

هيت:

وردت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن في سورة يوسف ﴿ **وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾** ﴾.

اختلف القراء في قراءة هذه اللفظة وعلى ضوء اختلافهم في القراء اختلف المفسرون في دلالتها، فذكر أن قراءة أهل الكوفة والبصرة كانت بفتح الهاء والتاء وتعني عندهم هلم لك وإنحن وتقرب وشاهدهم على ذلك قول الامام علي (رضي الله عنه).

ابلـــــغ أميــــــر المــــــؤمنين اخــــــا العــــــراق إذا اتينـــــــا.

أن العــــــــــراق وأهلـــــــــــــه عنــــــقُ إليـــــك فهيــــــت هيتـــــا.

أي: تعال واقترب(١٠١).

وذكر عن الامام علي ﷺ وابن عباس ﷺ أنهما قرءا (هئت لك) أي: تهيأت لك(١٠٢) وكان ابن عباس ﷺ يستشهد بوقل الشاعر دليلاً على حجته:

بــــه أحمــــي المصـــــاب إذا دعـــــال إذا مـــــا قيـــــل للابطـــــال هيتـــــا(١٠٣).

وقرأ جماعة من المتقدمين (هيت لك) بكسر الهاء وضم التاء والهمز وتعني عندهم تهيأت لك من قولهم هِيتُ للأمر أهيءهيئة، وذكر عن ابن عباس أنه قرأها مكسورة الهاء مضمومة التاء وعن ابي عبيد انه قال (لا أعلمها إلا مهموزة).

وقراءة أهل المدينة بكسر الهاء وتسكين الياء وفتح التاء وعن بعض البصريين بفتح الهاء وضم التاء كما في قول الشاعر:

ليت قومي بالأبعدين إذا ما قال داع من العشيرة هِيْتُ.

ورجح الطبري قراءة من قرأها بفتح الهاء والتاء وتسكين الباء لأنها اللغة المعروفة في العرب دون غيرها وانها فيما ذكر قراءة الرسول ﷺ[١٠٤].

وذكر الفراء أن ابن مسعود واصحابه كانوا يقرؤنها كذلك وسمع ان ابن مسعود قوله: }ان الرسول اقرأني اياها{[١٠٥].

وكما اختلف في قراءتها ودلالاتها اختلف في اصلها فمنهم من ذكر أنها عربية واحتجوا بقول الشاعر:

به احمي المصاب إذا دعال إذا ما قيل للابطال هيتا[١٠٦].

وعن مجاهد هي لغة عربية[١٠٧].

وكما اختلفوا في قراءتها اختلفوا في اصولها فذكر ان الكسائي لم يكن يحكي هيت لك عن العرب وانها لغة أهل نجد وقعت إلى الحجاز ومعناها تعال[١٠٨].

وذكر عن ابن عباس أنها حورانية[١٠٩] وذكر ذلك الفراء وقال انها }لغة حوران سقطت إلى مكة فتكلموا بها{[١١٠].

وذكر الازهري انها بالعبرانية اذ ان هيتأ لج بالعبرانية تعني تعالى اعربه القرآن[١١١].

وقيل هي نبطية أو سريانية[١١٢] أو حبشية أو فارسية أو بربرية[١١٣] أو قبطية[١١٤].

والملاحظ ان هذه اللغات هي لغات عربية قديمة لذا لا تعد هذه اللغة عربية عن عربية القرآن الكريم.

ودلالات هذه اللفظة في كتب التفاسير لا تختلف عن دلالتها اللغوية اذ ذكر في اللغة أن الهاء والياء والتاء كلمة تدل مع الصيحة يقال هيت به إذا صاح(١١٥) به ودعاه، وهوت به، وتعني كذلك أقبل(١١٦) أو هلم أو تعال أو اسرع(١١٧).

ويستوي فيها الواحد والجمع والمؤنث والمذكر إلاّ أن العدد فيما بعده يقال هيت كلما وهيت لكن وهيت لك وهيت لكما.

وذكر أن الفراء اشار ان من قرأ هيت لك بمعنى هلم لك لا مصدر لها ولا تصرف(١١٨)، وأشاروا إلى أن من قرأ بفتح التاء فلأنها بمنزلة الأصوات وليس لها فعل يتصرف منها وفتحت التاء بسكونها وسكون الياء واختير الفتح لان قبلها الياء كما في أيْن، ومَنْ كسر التاء فلأن أصل التقاء الساكنين حركة الكسر ومن ضم التاء لأنها في معنى الغايات كأنهم قالوا دعائي لك فلما حذفت الأضافة وتضمنت هيتُ معناها بنيت على الضم كما بنيت هيت(١١٩).

يقال هيت الرجل وهوت به أي: صوت به وصاح ودعاه فقال هيت هيت كما في قول الشاعر:

قـــد رابنـــي أن الكـــرى اســـكتا   لـــو كـــان معينـــاً بهـــا لهيتـــا.

والتهيت الصوت بالناس وهيت بالقوم تهيتاً وهوت بهم تهويتاً إذا ناداهم من قولهم هوّت بهم وهيت بهم إذا ناداهم والأصل فيه حكاية الصوت كأنهم حكوا من هوّت هوْت هوْت وفي هيّت هيْت هيْت(١٢٠).

المبحث الثاني
الألفاظ المفردة التي وردت عدة مرات في سورة يوسف

الجب:

وردت اللفظة مرتين في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿١٠﴾ ﴾.

﴿ فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾ ﴾.

اختلف المفسرون في تفسير هذه اللفظة فورد عن ابن عباس أنها الركية(١٢١)، أو هي البئر التي لم تطو(١٢٢) كما في قول الاعشى:

لئن كنت في جب ثمانين قامة ورميـــت أســـباب الســـماء يســـلم.

وغير المطوية أي: غير المبينة من داخلها بالحجارة وهو مذكر والبئر مؤنثة وتسمى المطوية منها طويا(١٢٣).

وأشار بعض المفسرين إلى أن الجب بئر غير معينه وإنما يختص بنوع من الآبار وهو ما عظم منها سواء أكان فيه ماء أم لم يكن، أو هو مالا طيّ له من الآبار(١٢٤)، أو هي البئر عامة(١٢٥).

وكما اختلفوا في تفسيرها اختلفوا في موقعها، فقد ورد عن ابن عباس أنها بالشام عامة(١٢٦)، وقد حدد موقعها قتادة ﷺ فأشار إلى أنها بيت المقدس، أو في بعض نواحيها(١٢٧)، وعن ابن زيد أنه قال: }الجب الذي جعل فيه يوسف ﷺ بحذاء طبرية بينه وبينها أجيال{(١٢٨).

وقيل هو بالأردن(١٢٩)، أو هو في أرض دوثان ودوثان مدينة محصنة وصارت خراباً ووصف الجب يقتضي أنه على طريق القوافل(١٣٠)، أو هو بين بانياس وطبرية قرب قرية يقال سنجل أو سنجيل، أو هو في طريق البريد(١٣١) وذكروا أن هذه البئر كانت معروفة للعرب يردون عليها كثيراً وكانوا يعلمون أنه إذا طرح فيها كان إلى السلامة أقرب، لأن السيارة إذا وردوها شاهدوا ذلك الإنسان فيهن فيخرجوه، ويذهبوا به فكان إلقائه فيها أبعد عن الهلاك(١٣٢).

وقد وصفها المتأخرون بالضبط المأخوذ من الأوصاف التاريخية القديمة فذكروا أنها تقع في الطريق بين الشام وتحت بجرة طبرية في الأردن وتمر على (دوثان) وكانت تسلكها قوافل العرب التيت حمل الأطياب إلى المشرق وفي هذه الطريقة جباب كثيرة في دوثان وجب يوسف معروفة بين طبرية وصفد وبنيت عليه قبة في زمن الدولة الأيوبية بحسب التوسم وهي قائمة إلى الآن(١٣٣).

ولم يختلف اللغويون عن المفسرين في دلالة الجب فذكروا أن الجب كمي كذلك لأنه من الجب أي: القطع، يقال بعيراً جبَّ بين الجب: أي مقطوع السنام، وفلان جب القوم إذا غلبهم، والجب البئر التي لم تطو وجمعها جباب وجببة والجبوب: الأرض الغليظة ويقل

وجه الأرض من الصخر لا من الطين ولا يجمع، وقيل هي البئر التي لم تطو الكثيرة الماء البعيدة القعر ولا يكون جباً حتى يكون مما وجد محفوراً إلا مما حفره الناس وجمعه أجباب.

يقال جبه يجبه جباً واجنبة.

ويقال للركبة من اسفلها إلى أعلاها جُبّ وهي المطوية أو غير المطوية وتحفر وينصب فيها العنب أي يغرس فيها كما يحضر للفسيلة من النخل(١٣٤).

الذئب:

جاءت هذه اللفظة ثلاث مرات في القرآن في سورة يوسف في الآيات:

﴿ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَن تَذْهَبُوا بِهِۦ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَٰفِلُونَ ﴿١٣﴾ ﴾.

﴿ قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ ﴿١٤﴾ ﴾.

﴿ قَالُوا يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾.

وجاء في اسباب ذكر هذه اللقطة في كتب التفسير لأن الذئب سبع ضعيف حقير فنبه يعقوب عليه السلام بخوفه على يوسف عليه السلام منه عليه مما هو أعظم منه افتراساً من باب أولى، ولحقارة الذئب خصه الربيع الفراري في كونه يخشاه لما بلغ من السن ما بلغ في قوله:

والــذئب اخشــاه إن مــررت بــه وحــدي وأخشــى الريــاح والمطــر.

أو لانه رأى في المنام أن ذئباً قد شد عليه فكان يحذره إذ أن الذئب في النوم يؤول العدو، ولان الانبياء لمناسبتهم التامة بعالم الملكوت تكون واقعاتهم بعينها واقعة(١٣٥).

والذئب في اللغة على وزن فِعْل (بكسر فسكون) اسم جامد للحيوان المفترس المعروف(١٣٦)، وهو كلب البر والذئب يهمز ولا يهمز وأصله الهمز ويقع على الذكر والأنثى وربما دخلت الهاء في الأنثى فيقال ذئبة، ويقال في جمع القلة أذؤب وفي جمع الكثرة ذئاب وذؤبان ويجوز التخفيف فيقال ذياب بالباء لوجود الكسرة(١٣٧).

وتدل الذال والهمزة والياء في اللغة على قلة استقرار ولا يكون للشيء في حركته جهة واحدة من ذلك الذئب سمي بذلك لتذؤبه من غير جهة واحدة(١٣٨).

وذكر الزمخشري أن الاسم مشتق من تذائب الريح اذا هبت من كل جهة، في حين ورد عن الأصمعي أن الفعل مشتق من الاسم الذئب لذا يقال تذاءبت الريح على سبيل المجاز لأنها تفعل ما يفعله الذئب في عدوه(١٣٩).

عجاف:

جاءت هذه اللفظة مرتين في القرآن الكريم في سورة يوسف الاية:

﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَٰيَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾.

﴿ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ لَّعَلِّيٓ أَرْجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾.

ذكر المفسرون أن لفظة عجاف الواردة في القرآن تعني السنون المحول الجذوب(١٤٠)، أو المجدبه التي لا تنبت شيئا(١٤١)، أو المهازيل(١٤٢)، أو المهزولة جداً(١٤٣).

والدلالات التي اوردها المفسرون لا تختلف عن دلالات اللفظة اللغوية إذ ان العين والجيم والفاء في اللغة أصلان صحيحان، أحدهما يدل على هُزال، والآخر على حبس النفس وصبرها على الشيء أو عنه(١٤٤) والعجف: ذهاب السمن والعقل والفعل عجف يعجف والذكر اعجف والأنثى عجفاء والجمع عجاف في الذكران والإناث، وليس في كلام العرب أفعل وفعلاء جمعاً على فعال غير اعجف وعجاف وهي شاذة حملوها على لفظ سلمان (النقيض أو الضد) فقالوا: سمان وعجاف لأنهما نقيضان ومن دأبهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض كما في قول الشاعر:

هتاك أخبية ولاج أبوية.

والقياس أبواب لكنه حمله على أخبية والقياس في جمع اعجف عجاف عجف كحمراء وحمر لأن فعلاء وأفعل لا يجمع على فعال ولكنهم هنا بنوه على سمان كقولهم عدوة بالهاء لمكان صديقه وفعول بمعنى فاعل لا تدخله الهاء، وفي حديث أم معبد (رضي الله عنها) يسوق اعتزاً عِجافاً وقول الشاعر:

وأن يعـــرين إن كُسِـــيَ الجـــواري فتتبـــوا العـــين عـــن كـــرم عِجـــاف.

وعَجُف لغة في عَجِف، يقال عُجف يعجُف فهو أعجف كقولهم.

العير:

ذكرت هذه اللفظة ثلاث مرات في القرآن الكريم في سورة يوسف في الآيات:

﴿ فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾

﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾

﴿ وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ ۖ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ ﴿٩٤﴾ ﴾.

وجاء في تفسير هذه اللفظة أنها تعني الرفقة من العرب[١٤٥]، أو الحمير أو هي ما اقير عليه من الحمير والإبل والبغال، وهي هنا أما الحمير أو الإبل المرحولة المركوبة[١٤٦]، أو هي: }كل ما سير عليه من الإبل والحمير والبغال فهو عير وقول من قال العير الإبل خاصة باطل وقيل: العير الإبل التي عليها الأحمال حتى تعير أي تذهب وتجيء، وقيل هي قافلة الحمير، ثم كثر ذلك حتى قيل لكل قافلة عيرح[١٤٧] وتدل كذلك على }القوم الذين معهم أحمال المسيرة وذلك اسم للرجال والجمال الحاملة للميرة وإن كان قد يستعمل في كل واحد من دون الآخرح[١٤٨].

أما دلالة اللفظة لغوياً فتعني: القافلة مؤنثة أو الإبل تحمل الميرة بلا واحد من لفظها، أو كل ما أمبير عليه أبلاً كانت أو حميراً أو بغالاً، يقال عار يعير إذا سار والجمع عِير أو عُير وكان قياسها أن يكون فُعلاً بالضم كسقُف في سَقف إلا انه حوفظ على الياء بالكسر نحو عِين[١٤٩].

فالعين والياء والراء في اللغة لها أصلان صحيحان يدل أحدهما على نتوء الشيء وارتفاعه والآخر على مجيء وذهاب[١٥٠].

القميص:

وردت اللفظة عدة مرات في سورة يوسف في الآيات:

﴿ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ ﴾

﴿ وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ ۚ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٥﴾ ﴾.

﴿ قَالَ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ ﴾.

﴿ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ ﴾.

﴿ ٱذْهَبُوا۟ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِى بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٣﴾ ﴾.

يقال قميص وأقمصة وقُمُص وقُمصان[١٥١] وزنه فعيل وهو اسم لما يلبس على الجلد يذكر ويؤنث[١٥٢].

وتكرار هذه اللفظة في سورة يوسف لانها تعد عنصراً مهما من عناصر القصة اذ استمرت في القصة من بدايتها الى نهايتها وسنتكلم عليها بصورة مفصلة في الدراسة والنتائج.

المبحث الثالث
الألفاظ المفردة التى وردت بصيغتها المفردة في سورة يوسف

أمة :

جاءت هذه اللفظة مرة واحدة بصيغتها في القرآن في سورة يوسف ﴿ ٱذْهَبُوا۟ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِى بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٣﴾ ﴾.

وجاء في تفسيرهم لهذه اللفظة أن الأمة تعني بعد حين وذلك لأن الحين إنما يحصل عند اجتماع الأيام الكثيرة، كما أن الأمة إنما تحصل عند اجتماع الجمع العظيم فالحين كان أمة من الأيام والساعات، أما إذا كسرت الهمزة فتعني النعمة كما في قول الشاعر:

ثم بعد الفلاح والملك والأمة   وارتهم هناك القبور.

وقول الشاعر:

ألا لا أرى ذا إمـــة اصـــبحت بهـــا فتتركـــه الأيـــام وهـــي كمـــا هيـــا.

وكذلك تعني الأمة عند المفسرين النسيان(١٥٣).

وتعني الأمة أيضاً المدة الطويلة إذا قرأت بضم الهمزة وتشديد الميم وتاء منونة.

وهناك من قرأ هذه اللفظة بفتح الهمزة وتخفيف الميم منونه، وفهم من قرأها بفتح الميم وسكونها، والسكون غير مقيس، كما في قول الشاعر:

أمِهـــت وكنـــتُ لا أنســـى حـــديثاً كـــذلك الـــدهرُ يـــودي بـــالعقول(١٥٤).

وهذه الدلالات هي عينها الدلالات اللغوية، إذ جاء في اللغة أن }الهمزة والميم لها أصل واحد يتفرع منه أربع أبواب وهي الأصل والمرجع والجماعة والدين، وهذه الأربعة متقاربة وبعد ذلك أصول ثلاثة، وهي القافة والحين والقصد والام للواحد والجمع أمهات وأمات وقد جمعت في قول الشاعر:

إذا الأمهـــــات قجـــن الوجـــوه فرجـــت الظـــلام بأماتكـــا(١٥٥).

والأمة بفتح الهمزة الحين، والإمة (بكسر الهمزة) لغة في الأمة وذكر أن هناك لغة غير مشهورة وتعني أقرّ واعترف{(١٥٦).

بضاعة:

وردت اللفظة بصيغتها عدة مرات في سورة يوسف في الآيات:

﴿ وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُواْ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ ۖ قَالَ يَٰبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٌ ۚ وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾ ﴾.

﴿ وَقَالَ لِفِتْيَٰنِهِ ٱجْعَلُواْ بِضَٰعَتَهُمْ فِى رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَآ إِذَا ٱنقَلَبُوٓاْ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾.

﴿ وَلَمَّا فَتَحُواْ مَتَٰعَهُمْ وَجَدُواْ بِضَٰعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ ۖ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا مَا نَبْغِى ۖ هَٰذِهِۦ بِضَٰعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا ۖ وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ۖ ذَٰلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ﴿٦٥﴾ ﴾.

﴿ فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَيْهِ قَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ ﴿٨٨﴾ ﴾

وقد فسر المفسرون البضاعة بالبيع اجمالاً[157]، لأنهم }استبضعوه أهل الماء، قد باعوه سراًٍ[158] أو }هو بضاعة ابضعها معنا أهل الماءٍ أو }هي اليسير من المال تبعثه في التجارة، ثم سميت السلعة: بضاعةٍ[159].

أو هي }القطعة من المال يقصد بها شراء شيء يقول: أبضعت الشيء واستبضعته أي: جعلته بضاعةٍ[160]، أو هي }القطعة من المال يتجرأ بها بغير يصيب من الريح مأخوذة من قولهم بضعت أي: قطعتٍ[161] أو هي }عروض التجارة ومتاعهاٍ[162]، وان اصل الكلمة }البضع وهو جملة من اللحم تبضع أي: تقطعٍ[163].

وتفاسير هذه اللفظة مأخوذة من دلالاتها اللغوية إذ يقال في اللغة: }أبضع الرجل بضاعة، وأبضعته بضاعة إذا دفعتها إليهٍ[164].

أو انها }القطعة من المال تجعل في التجارةٍ قال ابن الإعرابي: البضائع كالعلائق وهي الجنائب تجنب مع الإبل وأنشد:

أحمـــل عليهـــا إنهـــا بضـــائع وما اضـــاع الله فهـــو ضـــائع[165].

وابضعت الشيء واستبضعته: أي: جعلته بضاعة[166] ومنها قولهم المستبضع التمر إلى هجر الذي يقرب مثلاً، لمن ينقل الشيء إلى من هو أعرف به وأقدر عليه، وجمع البضاعة بضاعات وبضائع كما يقال تمرة وتمر وتمرات والباضع الذي يجلب البضائع للحي[167].

نستبق:

وردت هذه اللفظة مرة واحدة بصيغتها في القرآن في سورة يوسف ﴿ قَالُوا۟ يَـٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَـٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَـٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾.

وجاء في تفسيرهم لهذه اللفظة أنها تعني (تتصيد)[168] أو تعني (نستبق) في العدو إلى غاية بعينها [169] أو }الترامي أو التناضل أو الشد على الأقدام في الاصطيادٍ[170].

وقد حدد المفسرون عدة مسائل في نستبق فذكروا أنها تعني في الأولى: من المسابقة وهي على وزن تفعيل أي نتتضل أو هي النضال في السهام أو الرهان في الخيل والمسابقة تجمعها، أو على الأقدام، والغرض من المسابقة على الاقدام تدريب النفس على العدو، لأنه الالة في قتال العدو ودفع الذئب عن الأغنام أو أنها الجري لمعرفة ايهم أسبق

والمسابقة شرعة في الشريعة وخصله بديعة وعون على الحرب، وقد فعلها الرسول ﷺ بنفسه وبخيله، وسابق عائشة (رضي الله عنها) على قدميه فسبقها، فلما كبر ﷺ سابقها فسبقته فقال: (هذه بتلك).

أما الثانية: فقد روي عن ابن عمر ﷺ أن الرسول ع سابق في الخيل التي قد اضمرت في الحفياء، وكان أمدها ثنية الوداع وسابق بين الخيل التي لم تضمر من الثنية إلى مسجد بني زريق ولهذه الخيول شروط ثلاثة للمسابقة وهي:

أ. أن المسافة لابد أن تكون معلومة.

ب. أن تكون الخيل متساوية الأحوال.

ج. إلاّ يسابق المضمر مع غير المضمر في آمد واحد وغاية واحدة والخيل المضمرة التي يسابق عليها هي الخيل المعدة لجهاد العدو لا لقتال المسلمين في الفتن.

والثالثة: أن تعني المسابقة بالنصال، والإبل واستروا السبق في ذي نصل أو خف أو حافز.

والرابعة: ان لا يدخل الرهان في السبعة إلا في الخف والحافر والنصل وهذا باجماع المسلمين وما عدا هذه الثلاثة فالسبق فيها قمار.

والخامسة: انه لا يجوز السبق في الخيل والإبل والرمي إلاّ في غاية معلومة وأمد معلوم ورشق معلوم واشترطوا على ان يكون السبق لمال أما أن يعطيه الوالي إلى الفائز أو من مال المتسابقين ايهما يفوز بأخذ المال كله.

والسادسة: ان لا يحمل على الخيل أو الإبل في المسابقة إلا محتلم ولو ركبها أربابها اولى(١٧١).

وتعني اللفظة أيضاً التشاغل باللهو في أيام الشباب(١٧٢).

والفعل هنا يدل على الاشتراك نستبق أي: نتسابق واستبق هنا فعل لازم لأن الفعل إذا دل على الأشتراك صار لازماً كما في قولنا ضربت زيداً فالفعل هنا متعدي وعندما دل على المشاركة تضاربنا صار لازماً(١٧٣).

ولم تبتعد دلالة اللفظة عند المفسرين عنها عند اللغويين فقد ذكر في اللغة أن السبق تعني المقدمة في الجري وفي كل شيء نقوله له في كل امر سُبقةٌ وسابقةٌ وسَبْقٌ والجمع الاسباق والسوابق والسَبق مصدر سَبَق يسبق واستبقتا في العدو أي: تسابقنا(١٧٤).

قُدَّ:

جاءت هذه اللفظة بصيغتها في عدة مرات في سورة يوسف في الآيات:

﴿ وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ ۚ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٥﴾ ﴾.

﴿ قَالَ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ ﴾.

﴿ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾ ﴾

﴿ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ ﴾

وقد فسر اغلب المفسرين القد بالقطع وذكروا أن القد هو القطع أو الشق طولاً وليس عرضاً جاء في اللغة أن القاف والدال أصل صحيح يدل على قطع الشيء طولاً ثم يستعار، يقال: قددت قدّاً إذا قطعته طولاً أقده وهو حسن القدّ أي التقطيع في امتداد قامته(١٧٥) يقال قدّه يقدّه قدّاً(١٧٦) ويستعمل للشق عرضاً القط، القد كان مثل الاستباق لأن يوسف عليه السلام سبقها مسرعاً إلى الباب فأمسكت قميصه حين أعرض عنها فجذب نفسه فتمزق القميص من شدة الجذب وكان قطع القميص من دبر لأنه كان مولياً عنها معرضاً فأمسكته منه لرده عن اعراضه(١٧٧).

كما في قول الشاعر:

تقد السلوقي المضاعف نسجه وتوقد بالصفاح نار الحباحب(١٧٨).

مزجاة:

جاءت هذه اللفظة مرة واحدة بصيغتها في القرآن في سورة يوسف ﴿ فَلَمَّا دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ ﴿٨٨﴾ ﴾.

وقد فسرت اللفظة بأنها الكاسدة غير الطائلة أو رثة المتاع أو الورق الردية الزيوف التي لا تنقض حتى يوضع فيها أو القليلة أو متاع الأعراب من صوف وسمن، أو الحبة الخضراء أو الصنوبر أو القطن أو بعيرات وبقرات عجاف، أو هي البضاعة التي تدفع ولا يقبلها التجار أو هي الفعال والأدم(١٧٩).

وأصل الإزجاء: السوق بالدفع كقول النابغة.

وهيـت الـريح مـن تلقـاء ذي آرل تزجـي الليـل مـن حرادِهـا صِـرَما(١٨٠).

وذكر أن أصل هذه اللفظة من لغة العجم، وقيل من لغة القبط(١٨١) غير أن ابن الأنباري أنكر عليهم ذلك لأنه لا ينبغي أن يجعل لفظ معروف الاشتقاق والتصريف منسوباً إلى غير لغة العرب(١٨٢).

وقرأت اللفظة بالإمالة لان أصلها الياء (مزجية)(١٨٣).

جاء في اللغة ان مزجاة مؤنث مزجي وهو اسم مفعول من أزجى الرباعي على وزن مفعل بضم الميم وفتح العين والألف منقلبة عن واو لان مجرد الفعل زجا يزجو فلما تحركت بعد الفتح قلبت ألفاً(١٨٤).

والمزجي: القليل(١٨٥)، والمزجاة: القليلة التي لم يتم اصلاحها(١٨٦).

اذ أن الزاء والجيم والحرف المعتل في اللغة يدل على الرمي بالشيء وتسييره من غير جنس، والمزجي: الشيء القليل وهو من جناس الباب أي يرفع به الوقت وبضاعة مزجاة أي: يسيرة الاندفاع(١٨٧).

الدراسة والنتائج

١-الألفاظ التي جاءت مرة واحدة في القرآن دلت على بلاغتها فاختيارها جاء لحسن النظم وحسن الوضع وأن تتجاور كل لفظة بلفظة من جنسها في القرابة والاستعمال توخياً لحسن الجوار ورغبة في ائتلاف المعاني بالألفاظ ولتتعادل الألفاظ في الوضع وتتناسب في النظم.

فلفظة (دراهم معدوده) مناسبة مع كلمة بخس في قوله تعالى ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ ﴾ التي تعنى أكثر من عشرة فهو كثره ولكن حتى لو دفعوا أكثر من عشرة دراهم

يبقى الثمن ثمناً بخساً بعكس ما جاء في قوله تعالى﴿ أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ﴾ في آية الصيام من سورة البقرة فإنه سبحانه وتعالى قلل الآيام فهي أيام معدودات ليست كثيرة ولكنه نزل الكثير على القليل، فقلل أيام الصيام ولكن اكثر من اجرها الكبير.

٢-الألفاظ التي وردت مرة واحدة (هيت، درهم، متكأ) ردها المفسرون إلى اصول غير عربية كالقبطية والسريانية والعبرانية والحبشية وغيرها، ولنا رأي في ذلك أولاً ان الألفاظ ليست اعجمية وغير عربية كما ذكر القدامى ولكنها ألفاظ عربية قديمة بحسب ما دلت الدراسات الحديثة وتناسب أغلب هذه اللغات للأسرة العربية اللغوية القديمة الواحدة والرأي الآخر أن القصة لم تحدث في مكان واحد وانما تناولت دولاً امتدت من الشام الى مصر وهذه الدول تسكنها قبائل عربية تتكلم القبطية والحبشية والسريانية والعبرانية بحسب المناطق التي تسكنها.

٣-استخدام بعض الألفاظ المفردة بصيغ متعددة كما في لفظة (صواع) التي جاءت مرة مذكرة ومرة مؤنثة والعرب تستخدم مثل هذا الأمر كما في لفظة (العافية) فنذكرها إذا استعملت للعذاب وتؤنثها إذا استعملت للصيحة.

٤-الألفاظ المتفردة التي تكررت في سورة يوسف كالألفاظ (قميص وذئب) كررت كونها تعد عنصراً مهماً في عناصر القصة فالقميص استعمل ثلاث مرات فالأولى جاءت في مرحلة حياة يوسف وهو صغير ﴿ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾ فاستعملت المفردة هنا ببينة مزورة وكانت هذه المرحلة مرحلة بداية حزن يعقوب على ولده وعندما اصبح يوسف مملوكاً واستعمل مرة ثانية بعد الحادثة مع امرأة العزيز في شبابه وسجنه لما بلغ أشده وصارت معيشته معيشة أخرى غير النمط الأول والعيش في الحفر واستعملت مرة ثانية ببينة صحيحة للوصول إلى براءة يوسف ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ اي استعملت عندما فارق أهله وصار سجيناً وجاءت المفردة مرة ثالثة عندما اراد الله جمعه بأهله وسعادتهم جميعاً وارتداد البصر ليعقوب وجاءت ببينة صحيحة للدلالة على أن يوسف لا يزال حياً ﴿ ٱذْهَبُواْ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا ﴾ وهذا دليل على أن يوسف لا يزال حياً أي انها استعملت عند اجتماعه بأهله.

وكذلك لفظة (الذئب) الذي اتهم زوراً بقتله ليوسف وكاد أن ينهي الوحدة عند طفولة يوسف لولا عدم تصديق يعقوب لذلك بوحي من الله.

٥-لفظة (يرتع) استعملت في اللغة لغير العاقل غير أنها ارتقت بدلالتها للعاقل في القرآن الكريم.

٦-لم تفسر بعض الألفاظ المفردة مثل (درهم، وسكين) عند المفسرين واللغويين إلا المحدثين منهم.

هوامش البحث

(١) ينظر: روح المعاني ٥٧/٧، ومفاتيح الغيب، الرازي ١٧١/١٨، وفتح القدير، الشوكاني ٧٤/٤، وغرائب الفرقان ١٢٦/٤، والتفسير الحديث ٢٦/٤، والجدول في اعراب القرآن ٧/١٣، واعراب القرآن وبيانه ٢٥/٥.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان ١٣٠/٤.

(٣) جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري ١٥٧/١٩.

(٤) العين ٨٣/٨، جمهرة اللغة ١٣٠/١.

(٥) مفردات في غريب القرآن، الراغب ١١٣/١.

(٦) تاج العروس ١٥٥/٣٧.

(٧) لسان العرب بدء ٦٥/٧٤.

(٨) سورة يوسف: الآية ٩٢.

(٩) تفسير مقاتل ١٦٢/٢، وجامع البيان، الطبري ٣٣٠/١٣.

(١٠) الدر المنثور، السيوطي ١٩٩/٨، ٣٣٢.

(١١) فتح القدير، الشوكاني.

(١٢) مقاييس اللغة ٣٧٥/١١، وينظر: العين ٢٢٢/٨ ثرب، وتاج العروس ثرب ٨٣/٢، والمحيط في اللغة، الصاحب بن عياد ١٤٠/١.

(١٣) لسان العرب ثرب ٢٣٤/١.

(١٤) لسان العرب ٢٣٤/١، وينظر: تاج العروس ثرب ٨٣/٢.

(١٥) تهذيب اللغة ٥٩/١٥ ثرب، وينظر: تاج العروس.

(١٦) جامع البيان، الطبري ٣٠٠/١٣- ٣٠٤، وينظر الدر المنثور، السيوطي ٣٠٨/٨.

(١٧) تفسير الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الثعالبي ٢٧٦/٢.

(١٨) الدر المنثور، السيوطي ٣١٠/٨.

(١٩) تفسير الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الثعالبي ٢٧٦/٢.

(٢٠) ينظر : جامع البيان، الطبري ٣٠٠/١٣- ٣٠١، ومعاني القرآن، الفراء ٥٤/٢، ومجاز القرآن، ابو عبيده ٣١٦/١، وغريب القرآن ابن قتيبه ٢٢١/١، وتفسير البحر المحيط، ابن حيان ٢٦٨/٥، وزاد المسير، الجوزي ٤٦٠/٣، وفتح القدير، الشوكاني ٦٤/٤.

(٢١) روح المعاني، الألوسي ٤٢/٧.

(٢٢) ينظر: القاموس المحيط ٨٨٤/١، وتاج العروس ٢٨٦/١٨، وتهذيب اللغة ١٢١/٤، وجمهرة اللغة ٢٦٠/١، ولسان العرب ١٣٣/٧.

(٢٣) العين ١٠٣/٣.

(٢٤) مقاييس اللغة ٤١/٢.

(٢٥) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري ١١٩/٤.

(٢٦) اعراب القرآن وبيانه ٣٩/٥.

(٢٧) ينظر: تفسير مجاهد ١٧٢/١، وتفسير ابن ابي حاتم ١٥٧/٧، وجامع البيان، الطبري ٢٠٤/١٣، والدر المنثور، السيوطي ١٩٣/٨، ٢٧٢.

(٢٨) جامع البيان الطبري ٢٠٤/١٣.

(٢٩) روح المعاني ٤٤٩/٦.

(٣٠) زاد المسير في علم التفسير ٤٣٦/٣.

(٣١) التفسير القرآني بالقرآن ١٢٨٤/٦.

(٣٢) مجاز القرآن ابو عبيدة ٣١٤/١.

(٣٣) ينظر: الصحاح في اللغة ١٣٢/١، والمحكم والمحيط الأعظم ٤٩٣/٢، ومفردات الراغب ٢٣٧/١، وتاج العروس ٥٢٣/١٧، وتهذيب اللغة ٢٥٩/٣.

(٣٤) مقاييس اللغة ١٢/٢- ١٣.

(٣٥) سورة الشعراء: الآية ٩٤.

(٣٦) ينظر: مفردات الراغب ٢٣٧/١، وروح المعاني، الألوسي ٤٤٨/٦- ٤٤٩، وفتح القدير، الشوكاني ٤٣/٤.

(٣٧) الجدول في اعراب القرآن ٧/١٣.

(٣٨) ينظر تفسير إبن ابي حاتم ٢١١٦/٧، وتفسير جامع البيان، الطبري ٦٨٧/٨، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١٥٦/٩، ومعاني القرآن، الفراء ١٣٥/٢، ومفاتيح الغيب، الرازي ٤٣٤/١٨- ٥٠٣، والتحرير والتنوير، محمد التونسي ٤٠/١٢، وروح المعاني، الألوسي ٤٤/٧، ولباب التأويل، الخازن ٥٥٢/٢، وغريب القرآن ابن قتيبة ٢١٤/١، ولمسات بيانية لسور القرآن، فاضل السامرائي ٥٨/١- ٥٩، والنكت والعيون الماوردي ٨/٣-١٩.

(٣٩) التحرير والتنوير، التونسي ٤٠/١٢.

(٤٠) ينظر: المخصص، ابن مسيره ٢٦٥/٤، والقاموس المحيط ١٤٢٩/١، والصحاح في اللغة ٢٠٤/١، وهمع الهوامع ٣٨٨/٣، ولسان العرب ١٩٩/١٢، والتحرير والتنوير، التونسي ٤٠/١٢، والمعجم الوسيط ٢٨٢/١.

(٤١) ينظر: تفسير ابن ابي الزمنين ٣٠١/١، وجامع البيان، الطبري ٥٦٩/١٥، ٢٥١٣، والجامع لاحكام القرآن، القرطبي ١٣٩/٩، والدر المصون في علم الكتاب المكنون، السمين الحلبي ٢٥٢٨/١- ٢٥٢٩، وتفسير الكشاف مع الحواشي ٤٤٨/٢، وتفسير اللباب، ابن عادل ٢٩٣٦/١، وروح المعاني، الآلوسي ٣٨٦/٦، والبحر المحيط ٢٣٧/٥، واعراب القرآن، ابن سيدة ٣/٦، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان ٦٨/٤، واعراب القرآن، دعاس ٨٠، والتبيان في تفسير غرائب القرآن ٢٤٠/١.

(٤٢) معاني القرآن، الفراء ٣٨/٢.

(٤٣) جامع البيان، الطبري ٢٥/١٣.

(٤٤) غريب القرآن، ابن قتيبة ٢١٢/١، ومفاتيح الغيب، الرازي ٤٢٦/١٨.

(٤٥) جامع البيان، الطبري ١٣/٢٥-٢٦، والدر المنثور، السيوطي ٨/٢٠٣، وزاد المسير الجوزي ٣/٤٠٥.

(٤٦) جامع البيان ١٣/٢٠٨، والدر المنثور السيوطي ٨/٢٠٣.

(٤٧) تفسير مقاتل بن سليمان ٢/١٤٠.

(٤٨) تفسير بن ابي حاتم ٧/٢١٠٨.

(٤٩) جامع البيان الطبري ١٣/٢٨، وزاد المسير، الجوزي ٣/٤٠٥.

(٥٠) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٩/١٣٩.

(٥١) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا ٢/٢١٨، وروح المعاني الآلوسي ٦/٣٨٥، والبحر المحيط ٥/٢٧٥، وتفسير الخازن ٢/٥١٥، ومراح لبيد ١/٥٢٤.

(٥٢) مقاييس اللغة ٢/٤٨٦.

(٥٣) ينظر: المحكم والمحيط الاعظم ٢/٤٧، وجمهرة اللغة ١/١٨٥، وتهذيب اللغة ٢/١٥٩، ولسان العرب ٨/١١٢.

(٥٤) تاج العروس ٢١/٦٠.

(٥٥) الجدول في اعراب القرآن ١٢/٤١٨.

(٥٦) ينظر تهذيب اللغة ١٠/٤٢، ولسان العرب ١٣/٢١١.

(٥٧) الدر المنثور، السيوطي ٨/٢٨٨.

(٥٨) تفسير مقاتل ٢/١٥٨.

(٥٩) جامع البيان، الطبري ١٣/٢٥٠.

(٦٠) ينظر جامع البيان، الطبري ١٣/٢٤٩، والدر المنثور، السيوطي ٨/٢٩٠، وفتح القدير، الشوكاني ٤/٥٤.

(٦١) فتح القدير، الشوكاني ٤/٥٤.

(٦٢) ينظر: معاني القرآن، الفراء ٢/٥١، والمخصص، ابن سيده ٥/١٤٥.

(٦٣) الدر المصون، السمين الحلبي ١/٢٦٠.

(٦٤) زاد المسير، الجوزي ٣/٤٥٠، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان ٤/١١٠.

[٦٥] اعراب القرآن وبيانه ١٢٣/٥.

[٦٦] غريب القرآن، ابن قتيبة ٢١٩/١.

[٦٧] اعراب القرآن، النحاس ٣٣٧/٢.

[٦٨] القاموس المحيط ٩٥٥/١.

[٦٩] لسان العرب ٢١٤/٨.

[٧٠] تفسير مقاتل ١٣٩/٢.

[٧١] جامع البيان، الطبري ٥٦٣/١٥.

[٧٢] المحرر الوجيز ٤٨٠/٣.

[٧٣] ينظر اعراب القرآن، ابن سيده ٣/٦، والبحر المحيط ٢٤٣/٦.

[٧٤] التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور ٢٥/١٢.

[٧٥] مفردات الراغب ٥١٧/١.

[٧٦] لسان العرب ٥٢٥/٢.

[٧٧] ينظر: العين ١٠٣/٣، وتاج العروس ٥٦٩/٦، والمحكم والمحيط الاعظم ١٢٦/٣.

[٧٨] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٦٦/٧، ومعاني القرآن، النحاس ٤٧٦/٢.

[٧٩] سورة الاسراء: الآية ٩٢.

[٨٠] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٦٦/٧.

[٨١] الدر المصون ١٧٢٧/١.

[٨٢] تفسير اللباب، لابن عادل ٢٠٣٥/١.

[٨٣] لسان العرب ٥٣٤/١١.

[٨٤] ينظر: جامع البيان الطبري ٣٣٧/١٣، ومعاني القرآن، الفراء ٥٥/٢، ومفردات القرآن، الراغب ٦٤٦/١، ولدر المنثور، السيوطي ٣٢٧/٨، وروح المعاني، الآلوسي ٥١/٧، وفتح القدير، الشوكاني ٧٠/٤- ٧٣، وصفوة التفاسير، الصابوني ٦٦/٢، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان ١٢٣/٤، واعراب القرآن وبيانه ٥٢/٥، والتفسير القرآني ١٤٥/٧،

وايجاز البيان عن معاني القرآن ٤٤٧/١، ومعجم الفرائد القرآنية ٣٩/١، ومعجم غريب القرآن ٤٩/١.

(٨٥) تفسير مجاهد ١٧٥/١.

(٨٦) تاج العروس ٥٠٦/٨، ولسان العرب ٣٣٨/٣.

(٨٧) المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد ٣٢٣/٩.

(٨٨) لسان العرب ٣٣٨/٣.

(٨٩) العين ٤٩/٨.

(٩٠) العين ٤٩/٨.

(٩١) ينظر: جامع البيان، الطبري ١٢٣/١٣، وتفسير مقاتل ١٤٦/٢، والدر المنثور السيوطي ٢٣٨/٨- ٢٤٠، واعراب القرآن وبيانه، محي الدين درويش ٥٣٢.

(٩٢) ينظر: روح المعاني الألوسي ٤١٨/٦، وفتح القدير، الشوكاني ٢٥/٤.

(٩٣) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي ١٧٨/٩.

(٩٤) روح المعاني، الألوسي ٤١٨/٦.

(٩٥) مقاييس اللغة، ابن دريد ١٠٥/٦.

(٩٦) اساس البلاغة ٢٥/٢.

(٩٧) روح المعاني، الآلوسي ٤١٨/٦.

(٩٨) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي ١٧٨/٩.

(٩٩) الدر المنثور، السيوطي ٢٣٩/٨.

(١٠٠) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي ١٧٨/٩.

(١٠١) جامع البيان، الطبري ٧٠/١٣، ومجاز القرآن ٣٠٥/١، واعراب القرآن وبيانه ٤٣/٤.

(١٠٢) معاني القرآن، الفراء ٤٠/٢.

(١٠٣) الدر المنثور، السيوطي ٢٢٢/٨.

(١٠٤) جامع البيان، الطبري ٧٦/١٣.

(١٠٥) معاني القرآن، الفراء ٤٠/٢.

(١٠٦) جامع البيان ١٣/٧٣-٧٦، والدر المنثور ٨/٢٢١- ٢٢٢.

(١٠٧) الدر المنثور ٨/٢٢٠.

(١٠٨) جامع البيان ١٣/٧٣، والدر المنثور ٨/٢٢٢.

(١٠٩) الدر المنثور ٨/٢٢٠.

(١١٠) تاج العروس ٥/١٤٧.

(١١١) تاج العروس ٥/١٤٨، التحرير والتنوير ١٢/٤٦، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان ٤/٧٧.

(١١٢) ينظر: روح المعاني ٦/٤٠٤.

(١١٣) اعراب القرآن وبيانه ٥/١٥٢.

(١١٤) الدر المنثور السيوطي ٨/١٨٩، ٢٢١.

(١١٥) مقاييس اللغة ابن فارس ٦/٢٢، والصحاح في اللغة ٢/٢٦١.

(١١٦) تاج العروس ٥/١٤٧- ١٤٨.

(١١٧) لسان العرب ٢/١٠٥.

(١١٨) تاج العروس ٥/١٤٨، الصحاح ٢/٢٦١، تهذيب اللغة ٦/٢٠٨.

(١١٩) لسان العرب ٢/١٠٥.

(١٢٠) لسان العرب ٢/١٠٥.

(١٢١) الدر المنثور/السيوطي ٨/٢٠١، فتح القدير ٧١٤.

(١٢٢) مجاز القرآن ١/٣٠٢، وجامع البيان، الطبري ١٥/٥٦٦، وفتح القدير، الشوكاني ٤/٧.

(١٢٣) ينظر: تفسير البحر المحيط ابو حيان ٥/٢٣٠، وفتح القدير الشوكاني ٤/٦، وتفسير المنار، محمد رشيد ١٢/٢١٧.

(١٢٤) ينظر: النكت والعيون، الماوردي ٣/١٢.

(١٢٥) الدر المنثور، السيوطي ٨/٢٠١، روح المعاني ٦/٣٨٨.

(١٢٦) جامع البيان، الطبري ١٥/٥٦٦، الدر المنثور، السيوطي ٨/٢٠١.

(١٢٧) جامع البيان، الطبري ٥٦٦/١٥، والدر المنثور ٢٠١/٨، وتفسير ابن ابي حاتم ٢١٠٧/٧، تفسير عبد الرزاق الصنعاني ٢٠٦/٢.

(١٢٨) تفسير ابن ابي حاتم ٢١٠٧/٧، الدر المنثور، السيوطي ٢٠١/٨.

(١٢٩) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي ١٣٣/٩، وفتح القدير، الشوكاني ٦/٤.

(١٣٠) التحرير والتنوير ١٣٤/١٢.

(١٣١) التحرير والتنوير ٣٤/١٢.

(١٣٢) تفسير اللباب، ابن عادل ٢٩٣٥/١.

(١٣٣) التحرير والتنوير ٣٤/١٢.

(١٣٤) ينظر: تاج العروس ١١٧/٢، والصحاح في اللغة ٧٨/١، والقاموس المحيط ٨٣/٢، والمخصص ابن سيدة ٢٤/٣، ولسان العرب ٢٤٩/١، والمحيط في اللغة ٨٢/٢، ٤١٥/٦، ومعاني القرآن، النحاس، ٤٠٠/٣، وتفسير اللباب ٢٩٣٤/١، وغريب القرآن ابن قتيبة ٢١٣/١.

(١٣٥) روح المعاني، الألوسي ٣٨٧/٦- ٣٨٨.

(١٣٦) الجدول في اعراب القرآن ٣٩١/١٢.

(١٣٧) ينظر: الصحاح في اللغة ٢٢٢/١، والقاموس المحيط ١٠٨/١، ولسان العرب ٢٧٧/١، والمصباح المنير ٣٢٥/٣.

(١٣٨) مقاييس اللغة ٣٦٨/٢.

(١٣٩) روح المعاني ٣٨٨/٦.

(١٤٠) تفسير ابن ابي حاتم ٢١٥٢/٧.

(١٤١) جامع البيان، الطبري ١٨٨/١٣.

(١٤٢) جامع البيان، الطبري ١٨٨/١٣، والجامع لاحكام القرآن، القرطبي ١٩٨/٩.

(١٤٣) روح المعاني ٤٣٨/٦.

(١٤٤) مقاييس اللغة ١٩٢/٢.

(١٤٥) تفسير مقاتل ٤٢/٢.

(١٤٦) تفسير ابن ابي حاتم ٢١٧٢/٧، والجامع لاحكام القرآن ٢٣٠/٩، وتفسير اللباب ٢٠٠٤/١، والدر المنثور ٢٨٩/٨، وفتح القدير ٥٤/٤.

(١٤٧) مفاتيح الغيب ٤٨٦/١٨.

(١٤٨) مفردات القرآن، الراغب ٥٩٦/١.

(١٤٩) ينظر القاموس المحيط ٥٧٤/١، وتاج العروس ١٧٥/١٣.

(١٥٠) مقاييس اللغة ١٩١/٤، ١٥٧.

(١٥١) المخصص ٣٩٣/١.

(١٥٢) الجدول في اعراب القرآن ٣٩٧/١٢.

(١٥٣) البحر المحيط ٢٨٤/٦، ومفاتيح الغيب ٤٦٤/١٨.

(١٥٤) تفسير اللباب ٢٩٨١/١، وتاج العروس ٣٢٥/٣٦.

(١٥٥) مقاييس اللغة ٢١/١– ٢٢.

(١٥٦) الصحاح في اللغة ٢٣/١.

(١٥٧) الدر المنثور ٢١٢/٨.

(١٥٨) تفسير ابن ابي حاتم ٢١١٤/١.

(١٥٩) جامع البيان ٤٩/١٣، ١١٧/٦.

(١٦٠) الجامع لأحكام القرآن ٢٥٣/٩.

(١٦١) المحرر الوجيز ٤٨٨/٣، والسراج المنير ٧٩/٢، وتفسير المراغتي ١٢٣/٢، وروح المعاني ١٤٧/٤، غريب القرآن ٢٤١/١.

(١٦٢) التحرير والتنوير ٤٠/١٢.

(١٦٣) مفردات غريب القرآن ١٢٨/١.

(١٦٤) لسان العرب ١٢/٨.

(١٦٥) مقاييس اللغة ٤٤٢/١.

(١٦٦) الصحاح ١١٨٦/٧.

(١٦٧) لسان العرب ١٢/٨.

(١٦٨) تفسير مقاتل ١٤٢/٢.

(١٦٩) الجامع لأحكام القرآن ١٣٩/٩.

(١٧٠) تفسير القرآن الكريم، ابن كثير ٣٧٥/٤.

(١٧١) ينظر: الجامع لاحكام القرآن ١٤٥/٩، وتفسير المنار ٢٢٠/١٢، وفتح القدير ٨/٤، ومفاتيح الغيب ٤٢٦/١٨- ٤٢٩، والمحرر الوجيز ٤٨٥/٣.

(١٧٢) غرائب القرآن ٧٣/٤.

(١٧٣) الكشاف ٤٥٠/٢، والانوار الساطعات ٢٤/٣.

(١٧٤) الصحاح ٤٩٤/٤، وتهذيب اللغة ٣١٧/٨، والمحكم ٢٤٦/٦، ولسان العرب ١٥١/١٠.

(١٧٥) مقاييس اللغة ٣/٥.

(١٧٦) لسان العرب ٣٤٣/٣.

(١٧٧) الدر المصون ٢٥٤٧/١، وروح المعاني ٤٠٩/٦، وتفسير السراج المنير ٨٣/٢، وصفوة التفاسير ٥١/٢، والمفردات في غريب القرآن ٦٥٧/١.

(١٧٨) اعراب القرآن وبيانه ٤٧٤/٤.

(١٧٩) ينظر: جامع البيان ٣١٦/١٣- ٣٢٢، والدر المنثور ٣١٧/٨- ٣١٩، وفتح القدير ٦٦/٤، وروح المعاني ٤٤/٧، ولباب التأويل، الخازن ٥٥٢/٢.

(١٨٠) جامع البيان ٣١٦/١٣.

(١٨١) كتاب الكليات، لأبي البقاء ١٤١٩/١، وروح المعاني ٤٤/٧.

(١٨٢) روح المعاني ٤٤/٧، وغرائب القران ورغائب الفرقان ١٢٠/٤.

(١٨٣) روح المعاني ٤٤/٧.

(١٨٤) تاج العروس ٢١٢/٣٨، ولسان العرب ٣٥٥/٤، والجدول في اعراب القرآن ٥٥/١٣.

(١٨٥) العين ١٦٥/٦.

(١٨٦) القاموس المحيط ١٦٦٥/١.

(١٨٧) مقاييس اللغة ٤٨/٣.

المصادر والمراجع

١. اساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله.
٢. اعراب القرآن وبيانه: محي الدين بن أحمد مصطفى درويش، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص- سوريا.
٣. اعراب القرآن: ابو جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل النحاس، تحقيق: د.زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م.
٤. اعراب القرآن: احمد عبيد دعاس، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ.
٥. الأنوار الساطعات لايات جامعات، عبد العزيز بن محمد السلمان، المكتبة الشاملة.
٦. بحر العلوم: ابو الليث نصر بن محمد بن ابراهيم السمرقندي، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.
٧. البحر المحيط في التفسير: ابو حيان محمد بن يوسف بن حيان أثير الدين الاندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
٨. تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، عدد الاجزاء (٤٠).
٩. تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو القيض الملقب بمرتضى الزبيدي، دار الهداية.
١٠. التبيان في تفسير غريب القرآن: شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، تحقيق: د.فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م.
١١. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.
١٢. تفسير ابن ابي حاتم: ابن ابي حاتم الرازي، المكتبة الشاملة.
١٣. تفسير ابن ابي زمنين: ابو عبد الله بن ابي زمنين المري، المكتبة الشاملة.
١٤. تفسير القرآن العظيم: ابو الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي، دار طيبة للنشر والتوزيع، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

١٥.تفسير القرآن العظيم: ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، دار الفكر، بيروت.
١٦.تفسير القرآن: عبد الرزاق الصنعاني، المكتبة الشاملة.
١٧.تفسير اللباب لابن عادل: ابو حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٨.تفسير مجاهد: مجاهد بن جبر المخزومي التابعي، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر محمد الورتي، المنشورات العلمية، بيروت.
١٩.تفسير مقاتل بن سليمان: ابو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الازدي، تحقيق: احمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
٢٠.تهذيب اللغة: ابو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
٢١.جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن كثير الطبري، تحقيق: احمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م.
٢٢.الجامع لأحكم القرآن: ابو عبد الله محمد بن احمد القرطبي، مطبعة الشعب، القاهرة.
٢٣.جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي.
٢٤.الدر المصون في علم الكتب المكنون: المكتبة الشاملة.
٢٥.الدر المنثور: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م.
٢٦.روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: محمود الآلوسي ابو الفضل، دار احياء التراث العربي، بيروت.
٢٧.زاد المسير في علم التفسير: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الاسلامي، بيروت، ط٣.
٢٨.سلسلة التفاسير: مصطفى بن العدوي شلباية المصري، المكتبة الشاملة.

٢٩. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفرابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
٣٠. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية: اسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، يناير ١٩٩٠م (٦ اجزاء).
٣١. صفوة التفاسير: محمد علي الصابوني، المكتبة الشاملة.
٣٢. العباب الزاخر: الصاغاني، موقع الوراق، المكتبة الشاملة.
٣٣. العين: لابي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.ابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
٣٤. غرائب القرآن ورغائب الفرقان: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القيمي النيسابوري، تحقيق: الشيخ زكريا عميران، دار الكتب العلمي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
٣٥. غريب القرآن: ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: احمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.
٣٦. فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير: محمد بن علي الشوكاني.
٣٧. القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي.
٣٨. كتاب العين: الخليل بن احمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي، ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، عدد الاجزاء (٨).
٣٩. كتاب الكليات: ابي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.
٤٠. كتاب الكليات: ابي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.
٤١. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار احياء التراث العربي، بيروت.
٤٢. لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١.
٤٣. محاسن التأويل: محمد جمال الدين القاسمي، المكتبة الشاملة.

٤٤. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الاندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٤٥. المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٤٦. المحيط في اللغة: ابو القاسم اسماعيل بن عباد الطالقاني، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٤م، عدد الآجزاء (١٠).

٤٧. المحيط في اللغة: الصاحب بن عباد، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٤٨. المخصص: أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٤٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري ثم الحموي أبو العباس، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية.

٥٠. معاني القرآن: الفراء، المكتبة الشاملة.

٥١. معجم الفوائد القرآنية: مركز نون للدراسات والابحاث القرآنية، المكتبة الشاملة.

٥٢. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق: د.مازن المبارك ومحمد علي عبد الله، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٥م.

٥٣. مقاييس اللغة: ابو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.

٥٤. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي (ت٩٦١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوقيفية، مصر.

فواصل الترجي
في القرآن الكريم
دراسة وصفية تحليلية

م.م. شيماء عثمان محمد

مركز دراسات الخليج العربي– جامعة البصرة

المقدمــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين.

وبعد...

ما تزال لغة القرآن الكريم منهلا لدارسي اللغة العربية والباحثين في ثرائها اللفظي ومرونتها التركيبية وغزارتها التعبيرية، وما زال الباحث فيها يجد ذلك كله في كل نقطة يقف عند دراستها وتحليلها ووصفها ليخلص وفي كل دراسة بجملة نتائج تضاف إلى جملة مواطن الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم.

ومن مواطن إعجاز لغة القرآن الكريم (الفاصلة) أي الكلمة التي تقع في رأس الآية. وقد درست الفواصل القرآنية دراسات متعددة ومتنوعة منها العام كدراسة (الفاصلة القرآنية/ د.محمد الحسناوي) ومنه الخاص بجانب معين متعلق بالفاصلة كدراسة (الاسماء الحسنى في الفاصلة القرآنية/ د.روضة).

هذا البحث يعد من الدراسات الخاصة من دراسات الفاصلة، كونه يقف تحديدا عند ما اسميته بـ(فواصل الترجي) ولم أعني فيه على دراسة اللفظ الأخيرة من الآية بل التركيب الآخير فيها والمبدوء بلفظ الترجي (لعل) كما في قوله تعالى: ﴿ تُرْحَمُونَ ﴾ و﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ و﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾... الخ.

يتبع البحث المنهجين الوصفي والتحليلي لرسم تصور عام مفصل عن كل مزايا هذه الفواصل اللغوية على مستوى المفردة والتركيب وتحديد معاني الفاظها وسياقها العام وبحث ما ورد عن المفسرين من خلاف حولها على وفق ما ذكر عن البلاغيين والنحويين من معان وظيفية يمكن أن تفيدها (لعل). وعليه جاء البحث على النحو الآتي:

- التمهيد: وهو عرض لمعنى الفاصلة في اللغة والاصطلاح وذكر مؤثرات الفاصلة القرآنية التي لها دور مؤثرفي تحديد لفظ الفاصلة، والترجي لغة واصطلاحا.
- المبحث الأول: وهو عرض لآراء البلاغيين والنحاة والمفسرين الواردة عنهم حول (لعل)، وتحديد الأنساق البنائية لفواصل الترجي والأثر البلاغي لكل نسق.

- المبحث الثاني: وهو عرض للمفردات المنتهية بها فواصل الترجي بعد تقسيمها إلى مجموعات على حسب مناسبتها لمضمون الآية.

يخلص بعدها البحث إلى جملة من النتائج التي تم التوصل إليها.

اقتضت طبيعة البحث وعنوانه مراجعة مجموعة من المصادر المتنوعة تتقدمها كتب البلاغة العربية لا سيما المختصة بدراسة حروف المعاني ومنها (الجنى الداني في حروف المعاني والتحفة الوفية بمعاني حروف العربية) والمصادر المختصة بلغة القرآن وعلومه وفي مقدمتها (البرهان للزركشي والأتقان للسيوطي) والتفاسير ومنها (تفسير جامع البيان للطبري وتفسير الكشاف للزمخشري وتفسير روح المعاني للآلوسي...).

أسأل الله- سبحانه- السداد في الرأي والتوفيق وتحقيق الفائدة المرجوة من البحث للدارسين لما فيه خير لخدمة لغة القرآن الكريم.

تمهيد

أولاً- الفاصلة في اللغة والاصطلاح.

أجمعت معجمات اللغة العربية على إن الفصل هو الحاجز بين شيئين، وهو تمييز الشيء من الشيء وإبانته عنه وجاء على هذا المعنى قوله تعالى في المرسلات/٣٨: ﴿**هَٰذَا يَوۡمُ ٱلۡفَصۡلِۖ**﴾ أي: يوم يفصل فيه بين المحسن والمسيء، والقضاء بين الحق والباطل[١]. والفاصلة في اللغة هي الخرزة التي تفصل بين الخرزتين في النِّظام[٢].

أما في اصطلاح علوم القرآن فالفاصلة لها تعاريف عدّة اجملها على النحو التالي:

١-حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها إفهام المعاني وفيها بلاغة[٣].

٢-كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع[٤].

٣-الفواصل آواخر الآي[٥].

٤-الفاصلة لفظة آخر الآية لا يراد بها مراعاة الحروف وإنما يراد المعنى[٦].

٥-وهي لفظ آخر الآية ينتهي بصوت قد يتكرر محدثا إيقاعا مؤثرا في صورة السجع وقد لا يتكرر[٧].

وتؤدي الفاصلة في النص القرآني وظيفتين[٨]:

الأولى والرئيسة: إتمام المعنى وهي وظيفة معنوية يحتملها السياق. ففي الفاصلة يقع إفهام المعاني، فلا تتخير لها الألفاظ إلا بعد تحقيق المحافظة على تمام المعنى. }لأن المحافظ على رؤوس الآي إنما تحسن كما قال الزمخشري بعد إيقاع المعاني على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتئامه فأما أن تهمل المعاني ويهتم للتحسين وحده فليس من قبيل البلاغةﺢ(٩). وقد أكدت ضرورة توافق الفاصلة مع معنى الآية كل الدراسات التي عنيت بالفاصلة القرآنية، وقيل }أحياناً لا يراعي القرآن الكريم الفاصلة بل قد تأتي مغايرة عن غيرها وهذا دليل على أن المقصود بالدرجة الأولى هو المعنىﺢ(١٠). و}لم تأت هذه الفواصل عبثا بل أتت لمعنى يتمم الفائدةﺢ(١١) فالمعنى اولا. وإن ورد في القرآن فواصل غير تامة المعنى بل متعلقة بما قبلها أو بعدها كما في قوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ⑨ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ ﴾ [العلق:٩-١٠] وقوله تعالى: ﴿ مُدْهَآمَّتَانِ ﴾ [الرحمن:٦٤] فهذه الآيات سر من أسرار البيان في التعبير القرآني، ففي ظاهرها مراعاة للجانب الإيقاعي فقط لكن يبدو إن فيها مراعاة للمعنى العام المجمل لسياق السورة. }فالآيات ليست وحدات مستقلة المعنى قد تكون تامة وقد تكون متعلقة بما قبلها أو بعدهاﺢ(١٢). وقد خالف الدكتور تمام حسان كل ما ذكرناه في بحثه (تأملات في بعض القيم الصوتية في القرآن الكريم) إذ خلص فيه إلى ان الفاصلة القرآنية لا تدل بالضرورة على تمام المعنى ومن ثم تصبح وظيفتها في القرآن غير نحوية ولا دلالية، وأغلب الظن أن الغرض منها جمالي يرتبط بموسيقى النصﺢ(١٣).

الثانية: وتأتي خاضعة لمقتضى الوظيفة الأولى: وهي الحفاظ على الجرس الموسيقي وإيقاع السورة بشكل عام. ولتحقيق هاتين الوظيفتين نرى الكثير من مظاهر العدول تطرأ على الفاصلة أواخر الأية، منها ما يتعلق بالجانب النحوي أو الصرفي أو الصوتي أو التركيبي لأواخر الأية، ولتحقيق هاتين الوظيفتين نرى الكثير من مظاهر العدول تطرأ على الفاصلة أواخر الأية، منها ما يتعلق بالجانب النحوي أو الصرفي أو الصوتي أو التركيبي لأواخر الأية.

ويضيف الزركشي وظيفة آخرى هي: تحسين الكلام ومباينة القرآن لسائر كلام العرب والاستراحة في الخطاب، قال: }وتقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلامﺢ(١٤). إذ ذكر في البرهان قوله:

}وأعلم أن إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل، حيث تطرد متأكدة جدا ومؤثرة في اعتدال نسق الكلام وحسن موقعه من النفس تأثيرا عظيما لذلك خرج عن نظم الكلام لاجلها في مواضع ج(١٥).

ويفصل القول في هذه المواقع ويذكر منها }زيادة حرف وجمع ما أصله أن يفرد والجمع بين المجرورات وتأخير ما حقه التقديم...ج(١٦).

ويناقش السيوطي هذه المظاهر على نحو أكثر تفصيلا واحصاءً فيضيف جملة من مظاهر العدول إذ أحصاها في ما يقارب الأربعين مظهرا قال: }وقد تتبعت الأحكام التي وقعت في آخر الآي للمناسبة فعثرت منها على نيف عن الأربعين حكماًج(١٧).

لذا تعد الفاصلة القرآنية مظهرا من مظاهر الاعجاز في القرآن الكريم لما تطوع من حروف وألفاظ وتراكيب خدمة لوظيفتها في السياق القرآني. فمن خلال وظائفها الثلاثة المذكورة السابقة وهي }تمام المعنى والحفاظ على الجرس الموسيقي للآية ووتحسين الكلام ومباينة القرآن لسائر كلام العربج يتحقق من ذلك كله المناسبة، ويقصد بالمناسبة لغة: }المشاكلة والمقاربة... وفائدتها جعل الكلام بعضها آخذ بكلام بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاءج(١٨). والتي بدورها تؤدي إلى تحقيق التماسك في النص القرآني(١٩).

ثانياً- الترجي لغة واصطلاحا.

في اللغة: من الرجاء وهو الأمل ونقيض اليأس وتكرر في الحديث بمعنى الأمل والتوقع والرجو، وإن سبق بنفي بـ(ما) يفيد الخوف وعدم المبالاة تقول: ما أرجو أي ما أبالي، وما رجوتك أي ما خفتك(٢٠)، والرجاء: ظن يقتضي حصول ما فيه مسرة وتأتي بمعنى الخوف ذلك إن الخوف والرجاء يتلازمان(٢١).

في الاصطلاح: لا يبتعد معنى الرجاء في الاصطلاح عما أفاده معناه في اللغة، والترجي في اصطلاح علماء البلاغة: الرغبة في أمر محبوب يمكن حصوله. }فهو طلب أمر محبوب أو مرغوب فيه من طالبه فهو يترقب الظفر به أو الحصول عليهج(٢٢). وهو إظهار إرادة الشيء الممكن أو كراهته(٢٣) }ولا يكون إلا في الخير خاصةج(٢٤).

يفهم الترجي من السياق الوارد فيه، إما بذكر اللفظ المباشر لفعل الرجاء (أرجو، يُرجى...)، أو استعمال (ليت) مجازا على سبيل بيان غير الممكن بصورة الممكن، للدلالة على كمال العناية به أو المبالغة في صعوبته[٢٥]. إلا إن اللفظ الصريح الشائع في الترجي هو (لعل) وهو حرف يفيد الترجي بلاغة وينصب الاسم بعده ويرفع الخبر نحواً. ويخرج إلى معان وظيفية متعددة يحددها السياق منها }التمني، الإشفاق أي: ترقب المكروه، التعليل أي: بيان السبب، الخوف، الاستفهام، الشك{[٢٦].

المبحث الأول

١- (لعل) بين البلاغيين والنحاة والمفسرين.

دارت الفرق الثلاثة في دراستها لـ(لعل) حول قضية محورية أساسية هي قضية تعدد المعاني الوظيفية لـ(لعل)، إذ تسبب هذا التعدد المعنوي في إثارة اشكالات متداخلة وبلاغيا ونحويا. وحديثا كثرت مناقشات الآراء الواردة عنهم وبحث فيها الدارسون ولعل أكثرها تخصصا دراسة (لعل في القرآن الكريم) للدكتور زين كامل الخوسكي، ورسالة (لعل وتوسعات العرب في استعمالاتها للدكتورة فاطمة عبدالرحمن) ويمكن تفصيل القول فيها بالآتي:

١- البلاغيون.

بحثوا في المعاني الوظيفية التي يمكن أن تفيدها (لعل) إلى جانب الترجي، ويحددها السياق منها }التمني، الإشفاق أي: ترقب المكروه، التعليل أي: بيان السبب، الخوف، الاستفهام، الشك{[٢٧]. وورد إضافة لمعانيها التي حددها البلاغيون إنها حرف توقع في المحذورات[٢٨].

٢- النحاة.

وقف النحاة في لعل عند ثلاث مسائل هي:

- (لام لعل)، فذهب الكوفيون إلى أن اللام الأولى في لعل أصلية محتجين بأن (لعل) حرف ومعاني الحروف كلها أصلية. وذهب البصريون إلى أنها زائدة محتجين باستعمالها كثيرا في كلام العرب عارية عن اللام[٢٩].

- نصب جوابها، فقد أثار تعدد معانيها الوظيفية خلافا بين النحويين (البصريين والكوفيين) يتعلق بنصب جوابها أو نصب المضارع بعدها، فذهب الكوفيون إلى نصبه إن كانت بمعنى الاستفهام أي: مما يتطلب جوابا أو حملت على معنى ليت التي هي للتمني، وأيدهم بذلك إبن خالويه، أما البصريون فذهبوا إلى إنه لا يجوز النصب في جواب الترجي حيث إن الترجي في حكم الواجب وتبعهم بذلك طائفة من النحويين[٣٠]. ويرجع البلاغيون حل هذا الخلاف إلى السياق وما يفهم منه، فإن أفاد السياق أظهار المستحيل البعيد بصورة الممكن القريب تطلب نصب الجواب (المضارع) بعدها. ومنه قوله تعالى: ﴿ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧] ففي هذا الموضع عدل عن (ليت) بـ(لعل) لابراز المتمنى البعيد في صورة القريب المترقب الحصول دلالة على كمال العناية به والتشوق إليه[٣١]. ذكر الزمخشري في الكشاف: }وقرئ (فاطلع) بالنصب على جواب الترجي تشبيها للترجي بالتمني{[٣٢].
- معناها في القرآن الكريم (فواصل الآي تحديدا)، وفي هذه المسألة دار خلاف أساسه، هل تُحمل (لعل) في القرآن الكريم على معناها الأصلي (الترجي) أو تؤول بمعنى مناسب. ذكر سيبويه أنها للوجوب: أي إن الرجاء والأشفاق يعتبر من جانب المخاطبين فـ(لعل) منه تعالى تنبيه على إنهم يجب أن يتصفوا بالطمع والأشفاق أي إنها ترج للعباد[٣٣].

وذكر عن بعض النحاة أنه لا يمكن تفسيرها بالترجي إذ إن الترجي يستلزم الجهل بالعاقبة وهذا مما لا تليق نسبته إلى اللهتعالى وعليه تفسر هذه الجماعة (لعل) بـ(التعليل) وهو ما ذهب إليه قطرب وأبو علي الفارسي والفراء[٣٤].

وعلى سعة الخلاف بين النحاة ومعالجاته ومناقشته من قبل الدراسين المحدثين إلا أن أرجح الأقوال هو حملها على معناها الأصلي (الترجي والإشفاق) مرتضين لسيبويه ما خرّج عليه رأيه فيها ونفيه كونها للتعليل ويبدوا إن هذا الرأي مبني على ما اتفق عليه أهل الفقه والعلم وما أورده أكثر أهل الكلام والمعتزلة: بأن الله تعالى يخلق لحكمة ويأمر لحكمة ويفعل لحكمة.

٣- المفسرون.

ولا يكاد الأمر يختلف عندهم عما ورد عن النحاة. فقد ذهب بعض منهمبإنها للتعليل كما ورد عن (الطبري)، وحكى البغوي عن الواقدي من أن جميع ما في القرآن من لعل فانها للتعليل إلا قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ فانها للتشبيه[٣٥]. وقرأت (كي تخلدون)[٣٦]، وقرأ بعض القراء (الكوفيين): ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾[٣٧]. وكونها للتشبيه غريب لم يذكره النحاة[٣٨].

ومنهم من لا يحمل (لعل) على معناها الحقيقي بل المجازي على انها استعارة تبعية حرفية للمبالغة في الدلالة على قوة الطلب وقرب المطلوب من الوقوع. وهو ما ورد عن (الزمخشري، وأبي السعود والآلوسي).

ويمكن بيان اختلافهم بالرأي المحمود فيها بعرض تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] كأنموذج لفواصل الترجي.

- الطبري: قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ لعلكم تتقون بعبادتكم ربَّكم الذي خلقكم، وطاعتِكم إياه فيما أمركم به ونهاكم عنه، وإفرادكُم له العبادة، لتتقوا سَخَطه وغضَبه أن يَحلّ عليكم، وتكونُوا من المتقين الذين رضي عنهم ربهم. وواضح أنه يفسرها بالتعليل[٣٩].
- البغوي: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ لكي تنجوا من العذاب وقيل معناه كونوا على رجاء التقوى. و(كي) لتعليل القيام بالفعل[٤٠].
- الزمخشري: لا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم لان الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة ولكن لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لان الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم[٤١].
- ابو السعود: المعنى الوضعي لكلمة لعل هو إنشاء توقع أمر متردد بين الوقوع وعدمه مع رجحان الأول وأما محبوب فيسمى ترجيا أو مكروه فيسمى إشفاقا وذلك المعنى قد يعتبر تحققه بالفعل أما من جهة المتكلم كما في قولك لعل الله يرحمني وهو الأصل الشائع في

الاستعمال لأن معاني الانشاءات قائمة به وأما من جهة المخاطب تنزيلا له منزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام الجاري بينهما كما في قوله سبحانه: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤]. وقد يعتبر تحققه بالقوة بضرب من التجوز إيذانا بأن ذلك الأمر في نفسه مئنة للتوقع متصف بحيثية مصححة له من غير أن يعتبر هناك توقع الفعل من توقع أصلا فإن روعيت في الآية الكريمة جهة المتكلم يستحيل إرادة ذلك المعنى لإمتناع التوقع من علام الغيوب عزوجل فيصار أما إلى الاستعارة بأن يشبه طلبه تعالى من عباده التقوى مع كونهم مئنة لها لتعاضد أسبابها برجاء الراجي من المرجو منه أمرا هين الحصول في كون متعلق كل منهما مترددا بين الوقوع وعدمه مع رجحان الأول فيستعار له كلمة لعل استعارة تبعية حرفية للمبالغة في الدلالة على قوة الطلب وقرب المطلوب من الوقوع، وأما إلى التمثيل بأن يلاحظ خلقه تعالى إياهم مستعدين للتقوى وطلبه إياها منه وهم متمكنون منها جامعون لأسبابها...(٤٢).

- الآلوسي: (لعل) في المشهور موضوعة للترجي وهو الطمع في حصول أمر محبوب ممكن الوقوع والإشفاق وهو توقع مخوف ممكن... ولا بد أن يحمل على المعنى المجازي بأن يشبه طلب التقوى منهم بعد اجتماع أسبابه ودواعيه بالترجي في أن متعلق كل واحد منهما مخير بين أن يفعل وأن لا يفعل مع رجحان ما بجانب الفعل فيستعمل كلمة لعل الموضوع له فيه فيكون استعارة تبعية أو تشبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس إليهم بعد أن مكنهم على التقوى وتركها مع رجحانها منهم بحال المرتجى بالقياس إلى المرتجى منه القادر على المرتجى، وتركه مع رجحان وجوده فيكون استعارة تمثيلية إلا أنه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه أعني كلمة لعل أو تشبه ذواتهم بمن يرجى منه التقوى فيثبت له بعض لوازمه أعني الرجاء فيكون استعارة بالكناية، وجعل المشبه إرادته تعالى في الاستعارة والتمثيل نزعة اعتزالية مؤسسة على القاعدة القائلة بجواز تخلف المراد عن إرادته تعالى شأنه وبعضهم قال بالترجي هنا إلا أنه ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما. الآلوسي(٤٣):

وموقف المفسرين من كل فواصل الترجي جاء على هذا النحو فمن قال انها تعليلية كرر ذلك مع كل الفواصل في (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ، تُرْحَمُونَ ، تَعْقِلُونَ... الخ)، ومن حملها على

معناها الحقيقي وتخريج ذلك بان الترجي للمخاطب وليس للمتكلم أو حملها على المجاز وتوجيه الرجاء للمخاطب.

٢- الأنساق البنائية لفواصل الترجي.

النسق البنائي هو الهيئة التركيبية للحدث اللغوي وطريقة نظمه التي انتظم عليها، وقد تنوعت الأنساق في خواتيم الآيات المتضمنة فواصل الترجي على حسب متطلبات المعنى والدلالة الوظيفية لسياق السورة بصفة عامة وسياق الآية التي وردت فيها فاصلة الترجي بصفة خاصة، ويعد ذلكوجه من وجوه الأعجاز اللغوي في القرآن الكريم وطريقة نضمة التي تفرد بها. وقد اشار الشيخ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) (رحمه الله) إلى العلاقة بين طريقة نظم الكلام والمعنى الدال عليه بقوله: }فاعلم إن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، ثم اعلم إذن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الاطلاق ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها من بعض{[٤٤]

جاءت فواصل الترجي في القرآن الكريم على سبعة أنساق بنائية هي:

١- حرف الترجي + اسمه + خبره

لعل + ضمير المخاطب (الكاف) + جملة فعلية

مثال- قوله تعالى: (لعلكم تؤمنون)

٢- حرف الترجي + اسمه + خبره

لعل + ضمير الغائب (هم) + جملة فعلية

مثال- قوله تعالى: (لعلهم يؤمنون).

هذان النسقان هما الأكثر ورودا في فواصل الترجي إذ ورد الأول في ثمان وستين فاصلة، والثاني في ثلاث وأربعين فاصلة. ووظيفة هذا التكرار صوتية إذ جاء للمحافظة على التنغيم الموسيقي لتسلل آيات القرآن الكريم. }فالكثير من الفواصل القرآنية جاءت بصورة الفعل المضارع المرفوع المسند إلى واو الجماعة بصيغتي (تفعلون ويفعلون) ولكي يتحقق الإيقاع بالمدّ والترنّم{ [٤٥]. فضلا عن إن حرف النون يمثل أكثر من نصف فواصل القرآن،

إذ جاء فاصلة بنسبة ٥١% تقريباً... وأن مجمل استعمال حرف النون في القرآن الكريم كله هو (٢٧٢٦٥)، فإن نسبة استعماله فاصلة إلى نسبة استعماله الكلية تكون ١١،٦٧% وهي نسبة عالية إذا قورن بحروف أخرى... وبذا فإن النون والتنوين يفوزان بأكبر نصيب في الفواصل لما فيهما من الغنة الجميلة في السمع[٤٦].

٣- حرف الترجي + اسمه + جملة اعتراضية + خبره

لعل + ضمير المخاطب (الكاف) + بلقاء ربكم + جملة فعلية

مثال- قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٤].

٤- حرف الترجي + اسمه + جملة اعتراضية + خبره

لعل + ضمير الغائب (هم) + بلقاء ربهم + جملة فعلية

مثال- قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾ [الرعد: ٢].

هذان النسقان ورد كل منهما مرّة واحدة فقط الأول في سورة [الأنعام: ١٥٤] والثاني في سورة [الرعد: ٢] ولهذا التغاير الأسلوبي الحاصل باضافة الجملة الاعتراضية وظيفة بلاغية فالجملة الاعتراضية تضيف للآية بعدا دلاليا. }يؤتى بها بين كلامين متصلين معنى... وقيل هو إرادة وصف شيئين، الأول منهما قصدا والثاني بطريق الانجرار وله تعليق بالأول... وهو عند النحاة جملة صغرى تتخلل جملة كبرى على جهة التأكيد{[٤٧]. وقد ذكر الزركشي جملة من الفوائد أسماها أسباب الاعتراض منها: }تقرير الحكم وقصد التبرك وقصد التاكيد وقصد التنزيه وتخصيص أحد المذكورين على أمر علق بهما والإدلاء بالحجة[٤٨]. والمعنى الوظيفي للجملة الاعتراضية فيالآيتين جاء لغرض التخصيص أي: تخصيص الايمان والتيقن بيوم البعث عن سائر الأمور التي أمر الله سبحانه الايمان بها. جاء في تفسير الطبري: }وأما قوله: ﴿ لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴾، فإنه يعني: إيتائي موسى الكتاب تماماً لكرامة الله موسى، على إحسان موسى، وتفصيلا لشرائع دينه، وهدىً لمن اتبعه، ورحمة لمن كان منهم ضالا لينجيه الله به من الضلالة، وليؤمن بلقاء ربه إذا سمع مواعظ الله التي وعظ بها خلقه فيه، فيرتدع عما هو عليه مقيمٌ من الكفر به، وبلقائه بعد

مماته، فيطيع ربه، ويصدِّق بما جاءه به نبيه موسى ﷺ(٤٩). وعن ابن عباس قال: ﴿لَعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمۡ يُؤۡمِنُونَ﴾ بالبعث بعد الموت ﴿يُؤۡمِنُونَ﴾ (يصدقون) و﴿لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ﴾ (لكي تصدقوا بالبعث بعد الموت)(٥٠)، وعن الآلوسي: إن التركيب فيه تقديم ما حقه التأخير لمراعاة الفاصلة قال: }والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم لرعاية الفواصل{(٥١). أي إنه لا يحمل الجملة على سبيل الاعتراض.

٥- حرف الترجي + اسمه + خبره

لعل + ضمير الغائب (هو) + جملة فعلية

مثال: قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾ هذا النسق ورد في فاصلة واحدة في سورة [عبس: ٣].

٦- حرف الترجي + اسمه + خبره + حرف عطف+ جملة فعلية

لعل + ضمير الغائب (هو) + جملة فعلية + أو + جملة فعلية

مثال- قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ هذا النسق ورد في فاصلة واحدة في سورة [طه: ٤٤].

ذكر الله سبحانه وتعالى إن فرعون طغى وبالغ في طغيانه إلى حدٍ يتطلب الرفق واللين بالمعاملة والقول والتدرج في ابداء الحجج لشدة عناده وتكبره، فطالب الله موسى بالذهاب اليه واقناعه فلعل يتحقق بذهابهما أحد الأمرين، إما إيمانه الكامل باللهأو الخشية من عقاب الله والتي بدخولها الى قلبه ستكون بداية لدخول الإيمان. أي: اذهبا إليه، وألينا له القول، وباشرا الأمر معه مباشرة من يرجو ويطمع فى نجاح سعيه، وحسن نتيجة قوله(٥٢).

وقيل في تفسيرها ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ﴾ ويتأمل فيبدل النصفة من نفسه والإذعان للحق فيدعوه ذلك إلى الإيمان ﴿أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ أن يكون الأمر كما تصفان فيجره إنكاره إلى الهلكة وذلك يدعوه إلى الإيمان أيضاً إلا أن الأول للراسخين ولذا قدم، وقيل: يتذكر حاله حين احتبس النيل فسار إلى شاطئه وأبعد وخر لله تعالى ساجداً راغباً أن لا يخجله ثم ركب فأخذ النيل يتبع حافر فرسه فيستدل بذلك على عظيم حلم الله تعالى وكرمه، أو يخشى ويحذر من بطش الله تعالى وعذابه سبحانه، والمعول على ما تقدم(٥٣). لذا تطلب سبب النزول ومناسبة

الأية عطف جملة يخشى على جملة يتذكر بوساطة حرف العطف (أو) الذي يفيد التخيير فتحقيق أي الأمرين مطلوب وممهد للإيصال إلى النتيجة المرجوة من فرعون.

٧- حرف الترجي + اسمه+خبره + جملة ذيلية

لعل + ضمير الغائب (هو)+ جملة فعلية + (جملة فعلية+ جملة اعتراضية+ مفعول به).

مثال- قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ ورد هذا النسق مرة واحدة في سورة [طه: ١١٣].

إن لهذا النسق حاجته ودلالته الخاصة يحددها سبب النزول ونوع المخاطبين الموجهة لهم هذه الآية، فكل زيادة في المبنى تتبعها زيادة في المعنى. لذا جاءت بالتَّذْييلُ: والتذييل }لغة: جعل الشيء ذيلا للآخر، واصطلاحا أن يؤتى بعد تمام الكلام بكلام مستقل في معنى الأول تحقيقا للدلالة على منطوق الجملة{[٥٤]. أي تَعقيبُ الجملِ بجمْلَةٍ أخْرَى تَشْتَمِلُ على مَعْنَاهَا، تأكيداً لمنطوق الأولى، أو لمفهومها[٥٥]. وينقسم إلى قسمين: القسم الأول: مَا يجري مجرى المثل، وهو ما استقلّ معناه واستغنى عمّا قبله، القسم الثاني: مَا لا يجري من التذييل مجرى المثل، وهو ما لا يستقلُّ معناه عمّا قبله[٥٦]. وهو موقع من مواقع البلاغة الثلاثة التي أشار إليها العسكري في الصناعتين والتي توظف لشرح المعنى وتوضيحه، إلا أنه اشترط لوروده تكرار اللفظ بعينه محددا وظيفته البلاغية بزيادة الافهام }وينبغي أن يستعمل في المواطن الجامعة، والمواقف الحافلة، لأن تلك المواطن تجمع البطئ الفهم، والبعيد الذهن، والثاقب القريحة، والجيد الخاطر، فإذا تكررت الألفاظ على المعنى الواحد توكد عند الذهن اللّقن، وصح للكليل البليد{[٥٧].

وقيل: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ المفعول محذوف، والمراد لعلهم يتقون الكفر والمعاصي بالفعل ﴿ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ أي عظة واعتباراً مؤدياً في الآخرة إلى الاتقاء، وكأنه لما كانت التقوى هي المطلوبة بالذات منهم أسند فعلها إليهم ولما لم يكن الذكر كذلك غير الأسلوب إلى ما سمعت كذا قيل، وقيل: المراد بالتقوى ملكتها، وأسندت إليهم لأنها ملكة نفسانية تناسب الإسناد لمن قامت به، وبالذكر العظة الحاصلة من استماع القرآن المثبطة عن المعاصي، ولما كانت أمراً يتجدد بسبب استماعه ناسب الإسناد إليه، ووصفه بالحدوث

المناسب لتجدد الألفاظ المسموعة، ولا يخفى بعد تفسير التقوى بملكتها على أن في القلب من التعليل شيئاً[٥٨].

المبحث الثاني
مفردات فواصل الترجي ودلالاتها

وردت في فواصل الترجي أثنتان وعشرون مفردة تمثل دلالة الأمر المراد تحققه من الترجي موزعة على نحو متفاوت من حيث عدد مرات الورود في القرآن الكريم، فمنها ما كثر ذكره مثل (الشكر في لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) و(التيقن في لعلكم توقنون) وغيرها، ومنها ما ذكر مرّة واحدة مثل (الرشد في لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ والخلود في لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ)، يحدد اللفظة التي تختم بها الآية السياق المعنوي العام للسورة أولا والمعنى الوظيفي الخاص بالآية ثانيا، فمراعاة ترتيب الفاظ الآية وتناسب فواتحها مع خواتمها يعد وجها من وجوه محاسن الكلام، أي }أن يرتبط بعضه ببعض لئلا يكون منقطعا... وإن أهم فائدة تتحقق من ذلك الارتباط هو اتساق المعانيِ}[٥٩].

للألفاظ الواردة في فواصل الترجي معان لغوية ودلالات اصطلاحية عامة وفقهية أثرت هذه المعاني على ورود كل لفظة منها في مكانها المناسب، لذا نلاحظ أن كل مجموعة من هذه الالفاظ تحدد ليختم به آيات ذات دلالة موضوعية معينه. يمكن بيان تفصيل الكلام في معاني هذه الالفاظ وتوزيعها بين آيات القرآن الكريم على النحو الآتي:

١- ما تختم به الآيات المتحدثة عن قدرة الله وآياته واعجازه لمخلوقاته وهو:

- التعقل في ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، والتعقل مأخوذ من العقل وهو القوة المتهيئة لقبول العلم ويقال للعلم الذى يستفيده الانسان بتلك القوة[٦٠]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:٧٣] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الزخرف:٣] وقوله تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد:١٧].
- **التفقه** في ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ والتفقه مأخوذ من الفقه وهو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم... والفقه العلم بأحكام الشريعة، يقال فقه الرجل فقاهة إذا

صار فقيها، وفقه أي فهم فقها، وفقهه أي فهمه، وتفقه إذا طلبه فتخصص به، قال: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[61]، ومنه قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾ [الأنعام:٦٥].

- التيقن في (لعلكم توقنون): والتيقن من اليقين وهو صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتها، ويقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين، وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم، وقال علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين...[62] ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾ [الرعد:٢].

٢- ما تختم به الآيات المتحدثة عن نعم الله وأفضاله على عباده وسعة رحمته ومغفرته سبحانه وهو:

- **الشكر** في ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ والشكر: تصور النعمة وإظهارها، ويضاده الكفر وهو نسيان النعمة وسترها، وقيل أصله من عين شكرى أي ممتلئة، فالشكر على هذا هو الامتلاء من ذكر المنعم عليه. والشكر ثلاثة أضرب: **شكر القلب**، وهو تصور النعمة. **وشكر اللسان**، وهو الثناء على المنعم. **وشكر سائر الجوارح**، وهو مكافأة النعمة بقدر استحقاقه... وقوله تعالى: ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾، ففيه تنبيه أن توفية شكر الله صعب ولذلك لم يثن بالشكر من أوليائه إلا على اثنين، قال في إبراهيم ﷺ: ﴿ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ﴾ وقال في نوح: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾. ولاهمية الشكر وصعوبة تحققه وقلة العباد الشاكرين كثر وروده وترجيه للعباد[63]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [الأنفال:٢٦] وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل:٧٨] وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ

﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل:١٤] ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة:٨٩].

– **الهداية** في ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ والهداية من الهدى وهي: دلالة بلطف(٦٤). ومنه قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران:١٠٣].

– **الدخول في الاسلام** في ﴿لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾: والسلم والسلامة التعري من الآفات الظاهرة والباطنة، والسلامة الحقيقة ليست إلا في الجنة، إذ فيها بقاء بلا فناء وغنى بلا فقر، وعز بلا ذل، وصحة بلا سقم(٦٥)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ [النحل:٨١].

٣- ما تختم به الآيات المتحدثة عن أخبار الأمم الغابرة وقضاء الله بهم لكفرهم وطغيانهم وأنزال العذاب فيهم لأخذ الموعظة والعبرة وبعد رسم صورة لما يمكن أن يتخيل هو:

– **التفكر** في ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ والتفكر أصله الفكرة: وهي قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر جولان تلك القوة بحسب نظر العقل وذلك للانسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب ولهذا روى: }تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله إذ كان الله منزها أن يوصف بصورة{(٦٦). ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر:٢١] وقوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة:٢٦٦].

- **التضرع** في ﴿ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾ و﴿ يَتَضَرَّعُونَ ﴾ وهو مأخوذ من الضرع وهو: منه ضرع الرجل ضراعة ضعف وذل فهو ضارع وضرع وتضرع أظهر الضراعة، أي تتذللون لله وتضعفون أمامه(٦٧). ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾ [الأعراف:٩٤] وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴾ [الأنعام:٤٢].

- **الرجوع** إلى الحق في ﴿ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾والرجوع: العود إلى ما كان منه البدء أو تقدير البدء مكانا كان أو فعلا، أو قولا وبذاته كان رجوعه أو بجزء من أجزائه أو بفعل من أفعاله. فالرجوع العود، والرجع الاعادة... وفى العود إلى الدنيا بعد الممات، ويقال فلان يؤمن بالرجعة. وقوله: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾أي يرجعون عن الذنب(٦٨). ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [آل عمران:٧٢] وقوله تعالى: ﴿ وَقَطَّعْنَٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أُمَمًا ۖ مِّنْهُمُ ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ ۖ وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الأعراف:١٦٨] وقوله تعالى: ﴿ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[السجدة:٢١].

- **التذكر** في﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ و يَذَّكَّرُونَ ﴾ والذكر: تارة يقال ويراد به هيئة للنفس بها يمكن للانسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة وهو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعتبارا بإحرازه، والذكر يقال اعتبارا باستحضاره، وتارة يقال لحضور الشئ القلب أو القول، ولذلك قيل الذكر ذكران: ذكر بالقلب وذكر باللسان، وكل واحد منهما ضربان، ذكر عن نسيان وذكر لا عن نسيان بل عن إدامة الحفظ(٦٩). منه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ ٱلْأُولَىٰ بَصَآئِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ [القصص:٤٣] وقوله: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ [الأعراف:١٣٠].

٤- ما تختم به الآيات المتضمنة الحث على طاعة الله واتباع اوامره والابتعاد عن نواهيه واتقاء عذابه واقامة الفرائض وهو:

- **الفلاح** في ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾: والفلاح ماخوذ من الفلح أي: الشق، وقيل الحديد بالحديد يفلح، أي يشق، والفلاح الاكار لذلك والفلاح الظفر وإدراك بغية، وذلك ضربان: دنيوى وأخروى، فالدنيوي الظفر بالسعادات التى تطيب بها حياة الدنيا وهو البقاء والغنى والعز... وفلاح أخروى وذلك أربعة أشياء: بقاء بلا فناء، وغنى بلا فقر، وعز بلا ذل، وعلم بلا جهل(٧٠). وقد تكرر ذكرها كثيرا في القرآن. ومنه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[آل عمران:١٣٠] وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران:٢٠٠] وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [المائدة:٩٠] وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [الحج:٧٧].

- **الرحمة** في ﴿ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾: والرحمة: والرحمة رقة تقتضي الاحسان إلى المرحوم، وقد تستعمل تارة في الرقة المجردة وتارة في الاحسان المجرد عن الرقة نحو: رحم الله فلانا. وإذا وصف به الباري فليس يراد به إلا الاحسان المجرد دون الرقة، وعلى هذا روى أن الرحمة من الله إنعام وإفضال، ومن الآدميين رقة وتعطف. وقيل إن الله تعالى: هو رحمن الدنيا ورحيم الآخرة، وذلك أن إحسانه في الدنيا يعم المؤمنين والكافرين وفى الآخرة يختص بالمؤمنين وعلى هذا قال: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾، تنبيها أنها في الدنيا عامة للمؤمنين والكافرين، وفى الآخرة مختصة بالمؤمنين(٧١) ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [آل عمران:١٣٢] وقوله تعالى: ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأنعام:١٥٥] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات:١٠].

- الاتقاء في ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾: والاتقاء من الوقاية أي: حفظ الشئ مما يؤذيه ويضره، يقال وقيت الشئ أقيه وقاية ووقاء، قال: (فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ كَانَ ووقاهم عذاب السعير؟؟؟- وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن - مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ - قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا) والتقوى جعل النفس في وقاية مما

يخاف، هذا تحقيقه، ثم يسمى الخوف تارة تقوى، والتقوى خوفا حسب تسمية مقتضى الشئ بمقتضيه والمقتضى بمقتضاه[٧٢]. ومنه قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:١٨٧] وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:٢١].

– الرشد في ﴿ لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾: الرَشَد والرُشد خلاف الغى، يستعمل استعمال الهداية، يقال رشد يرشد، ورشد يرشد... وقال بعضهم: الرَشد أخص من الرُشد، فإن الرشد يقال في الامور الدنيوية والاخروية، والرُشد يقال في الامور الاخروية لا غير[٧٣]. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [البقرة:١٨٦].

٥- وردت مجموعة من الألفاظ في فواصل الترجي ذكرت مرة أو مرتين فقط حسب وختمت بها الآيات المتضمنة حدث خاص بسياق الآية ومنه :

– الاصطلاء في ﴿ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾: وأصل الصلى لإيقاد النار، ويقال صلى بالنار وبكذا أي بلى بها واصطلى بها وصليت الشاة، شويتها وهى مصلية، قال: (اصلوها اليوم)، والصلاء يقال للوقود وللشواء[٧٤]. ووردت في قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ [النمل:٧] وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ [القصص:٢٩].

– الإيمان في (لعلهم يؤمنون): أصل الامن طمأنينة النفس وزوال الخوف والامن والامانة والامان في الاصل مصادر ويجعل الامان تارة اسما للحالة التى يكون عليها الانسان في الامن، وتارة اسما لما يؤمن عليه الانسان نحو قوله: ﴿ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ ﴾ أي ما ائتمنتم

عليه، وقيل هي كلمة التوحيد وقيل العدالة، وقيل العقل وهو صحيح فإن العقل هو الذى لحصوله يتحصل معرفة التوحيد وتجرى العدالة وتعلم حروف التهجى بل لحصوله تعلم كل ما في طوق[٧٥]. ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٤].

– المساءلة في ﴿ لَعَلَّكُمْ تُسْـَٔلُونَ ﴾: والسؤال استدعاء معرفة أو ما يؤدى إلى المعرفة واستدعاء مال أو ما يؤدى إلى المال، فاستدعاء المعرفة جوابه على اللسان واليد خليفة له بالكتابة أو الاشارة، واستدعاء المال جوابه. على اليد واللسان خليفة لها إما بوعد أو برد[٧٦]. ومنه قوله تعالى: ﴿ لَا تَرْكُضُوا۟ وَٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَآ أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَٰكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء:١٣].

– **الخلود** في ﴿ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾: الخلود هو تبرى الشئ من اعتراض الفساد وبقاؤه على الحالة التى هو عليها، وكل ما يتباطأ عنه التغيير والفساد تصفه العرب بالخلود... والخلد اسم للجزء الذى يبقى من الانسان على حالته فلا يستحيل مادام الانسان حيا استحالة سائر اجزائه، وأصل المخلد الذى يبقى مدة طويلة ومنه قيل رجل مخلد لمن أبطأ عنه الشيب... ثم استعير للمبقى دائما. والخلود في الجنة بقاء الاشياء على الحالة التى عليها من غير اعتراض الفساد عليها، قال تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾، ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[٧٧]. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾ [الشعراء: ١٢٩].

– الغلبة في ﴿ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾: الغلبة القهر، أي تتمكنون من عدوكم مع قهره[٧٨]. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾ [فصلت:٢٦].

– الحذر في ﴿ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (لعلكم يحذرون): الحذر احتراز عن مخيف، يقال حذر حذرا وحذرته، قال عزوجل: (يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ – وقرئ– وإنا لجميع حذرون– وحاذرون) وحذار أي احذر نحو مناع أي امنع[٧٩]. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة:١٢٢].

– العلم في ﴿ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾: العلم إدراك الشئ بحقيقته، وذلك ضربان: أحدهما إدراك ذات الشئ. والثانى الحكم على الشئ بوجود شئ هو موجود له أو نفى شئ هو منفى عنه[٨٠]. ومنه قوله تعالى: ﴿ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [يوسف:٤٦].

– النصر في ﴿ لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ ﴾: النصر والنصرة العون... ونصرة الله للعبد ظاهرة، ونصرة العبد لله هو نصرته لعباده والقيام بحفظ حدوده ورعاية عهوده واعتناق أحكامه واجتناب نهيه. والانتصار والاستنصار طلب النصرة... والتناصر التعاون[٨١]. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ ﴾ [يس:٧٤].

– الانتهاء في﴿ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴾: النهى الزجر عن الشيء[٨٢] ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴾ [التوبة:١٢].

– الزكاة في ﴿ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ﴾: وهي من زكا وأصل الزكاة النمو الحاصل عن بركة الله تعالى ويعد ذلك بالامور الدنيوية والاخروية... وبزكاء النفس وطهارتها يصير الانسان بحيث يستحق في الدنيا الاوصاف المحمودة، وفى الآخرة الاجر والمثوبة. وهو أن يتحرى الانسان ما فيه تطهيره وذلك ينسب تارة إلى العبد لكونه مكتسبا لذلك نحو ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴾ وتارة ينسب إلى الله تعالى لكونه فاعلا لذلك في الحقيقة نحو ﴿ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ ﴾ وتارة إلى النبي لكونه واسطة في وصول ذلك إليهم نحو ﴿ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾، ﴿ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ ﴾ وتارة إلى العبادة التى هي آلة في ذلك نحو ﴿ وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً ﴾ ﴿ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴾[٨٣]. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ﴾ [عبس:٣].

– الخشية في ﴿ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ وسبق الكلام على التذكر، أما يخشى فالخشية هي خوف يشوبه تعظيم وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه[٨٤]. ومنه قوله تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [طه:٤٤].

الخاتمة ونتائج البحث

ختاما وبعد وصف فواصل الترجي في القرآن الكريم وتحليلها واستعراض أهم ما دار حول لفظها الأساس (لعل) من خلاف وكل الألفاظ الواردة فيها وأنساقها البنائية التي تركبت عليها، يمكن تحديد أبرز نتائج البحث بالآتي:

١. عدد فواصل الترجي في القرآن الكريم مائة وثلاث عشرة فاصلة.
٢. النسق العام لفواصل الترجي مكون من (حرف الترجي (لعل) + اسمه + خبره) وقد تحلى لأغراض بلاغية بالاعتراض أو التذييل.
٣. الاسم في ثمان وستين فاصلة كان ضمير المخاطب (الكاف) وفي ثلاث وأربعين فاصلة ضمير الغائب (هم) وفي فاصلتين ضمير الغائب (هو).
٤. أما الخبر فهو عبارة عن جملة فعلية مكونة من الفعل المضارع والفاعل الضمير المتصل الواو مثل (يفعلون، تفعلون كما في ترحمون ويتذكرون) وورد مرتين في الفعل المضارع يفعل في (يتذكر، يخشى، يزكى).
٥. تنوعت المعاني الوظيفية لحرف الترجي (لعل) عند البلاغيين والنحاة،فقد تأتي لعل للترجي أو الاستفهام والاشفاق أو التعليل أو الشك وهذا التنوع أدى إلى اختلاف في الرأي عند المفسرين حول معنى (لعل) في هذه الفواصل تبعا لما ذكر عن البلاغيين والنحاة. فمن المفسرين من ذهب إلى أنها للتعليل فهي بمعنى (كي) وهو رأي شائع مع إنه مرفوض من أئمة الفقه والعلم وأهل الكلام. ومنهم من ذهب إلى إبقائها على معناها الحقيقي (الترجي) وحمل الترجي فيها على جانب المخاطبين فهي تستلزم الوجوب أي وجوب ترجي الشكر والرحمة والاتقاء والتفقه... إلخ من قبل المخاطبين إلى الله سبحانه وهو رأي مبني على ما ذكر عن سيبويه. ومنهم من ترك تحديد معناها إلى مناسبة الآية وسياقها.
٦. تنوعت المفردات التي اختتمت بها فاصلة الترجي وجاءت موزعة على حسب مناسبتها لوظيفة الآية الدلالية فجاءت على النحو التالي:

٧. ترجي الشكر والهداية والاسلام في ختام الآيات الدالة على نعم الله وأفضاله على عباده وسعة مغفرته.

٨. ترجي التفكر والتضرع والرجوع إلى الحق في ختام الآيات الدالة على أخبار الأمم الغابرة وقضاء الله فيهم لكفرهم وطغيانهم ومعصيتهم.

- ترجي الفلاح والرحمة وتقوى الله والرشد بعد الآيات الدالة على الحث على طاعة الله واتباع أوامره والابتعاد عن معاصيه ووجوب تقواه.
- أما ترجي الاصطلاء والإيمان والخلود والغلبة والعلم والانتهاء والتزكي والخشية فقد كان قليل الورود فقد ورد كل منهم مرة أو مرتين فقط في ختام الآيات المتعلقة بموقف أو حدث محدد متعلق بأمة أو نبي من الأنبياء السابقين.

الهوامش

(١) ينظر: الجامع لاحكام القرآن: ١٦٧/١٩.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة: ٥٠٥/٤، المحكم والمحيط الأعظم: ٣٢٩/٨، المعجم الوسيط: ٦٩١/٢، لسان العرب: ٥٢١/١١، مفردات الفاظ القرآن: ٣٩٨.

(٣) إعجاز القرآن للباقلاني: ٢٧٠/١.

(٤) ينظر:البرهان في علوم القرآن/٥٣/١، الإتقان في علوم القرآن: ٤٥٣.

(٥) مفردات الفاظ القرآن: ١٩٤/٢.

(٦) أسرار البيان في التعبير القرآني: ٨٦/١.

(٧) الفواصل القرآنية دراسة بلاغية: ٤.

(٨) ينظر: الاسماء الحسنى في الفاصلة القرآنية: ٤.

(٩) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانيج: ٣٢/١، البرهان في علوم القرآن: ٥٣/١.

(١٠) أسرار البيان في التعبير القرآني: ٨٦/١.

(١١) الاسماء الحسنى في الفاصلة القرآنية: ٧٦٥/١.

(١٢) ينظر: أسرار البيان في التعبير القرآني: ٨٩/١.

[١٣] تـأملات فـي بعـض القـيم الصـوتية فـي القـرأن الكـريم: مجلـة مجمـع اللغـة العربيـة: ٦/٢٥٨.

[١٤] البرهان في علوم القرآن: ١/٥٤.

[١٥] البرهان في علوم القرآن: ١/٦٠.

[١٦] ينظر: البرهان في علوم القرآن: ١/٦٠- ٦٧.

[١٧] ينظر: الاتقان في علوم القرآن: ٤٥٧-٤٥٩.

[١٨] الاتقان في علوم القرآن: ٤٧١.

[١٩] ينظر: علم اللغة النصي: ٢/٩٩-١٠١.

[٢٠] ينظر: مقاييس اللغة: ٥١٤، اساس البلاغة: ٢٦٢، لسان العرب: ١٤/٣٠٩.

[٢١] مفردات الفاظ القرآن: ١/٣٨٩.

[٢٢] البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ١/١٩٢.

[٢٣] التعريفات: ١/٧٨، وينظر: المعجم الوسيط: ١/٣٣٣.

[٢٤] الفروق اللغوية: ١/١٢٣، وينظر: المذكرات النحوية: ١/٢٦٥.

[٢٥] ينظر: البلاغة اسسها وعلومها: ١/١٩٣، المفصل في علوم البلاغة العربية: ٢٨٠.

[٢٦] ينظر: اسرار العربية: ١/١٤٦، الجنى الداني في حروف المعاني: ١/٩٩، البرهان في علوم القرآن: ٤/٣٩٢.

[٢٧] ينظر: اسرار العربية: ١/١٤٦، الجنى الداني في حروف المعاني: ١/٩٩، البرهان في علوم القرآن: ٤/٣٩٢.

[٢٨] ينظر: البحر المحيط: ١/٢٣١.

[٢٩] ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: ١/ ٢١٨-٢١٩- ٢٢٣.

[٣٠] ينظر: الاعتراضات النحوية في منار الوقف والابتداء لابن الانباري: ٧٧.

[٣١] ينظر: المفصل في علوم البلاغة: ٢٨٠.

[٣٢] الكشاف: ٩٥٧.

[٣٣] ينظر: التحرير والتنوير، الطبعة التونسية: ١/ ٣٢٩.

(٣٤) ينظر: التحرير والتنوير، الطبعة التونسية: ٣٢٩/١، أرشيف ملتقى أهل التفسير: ٥- ٧١٣/١.

(٣٥) ينظر: الإتقان في علوم القرآن: ٥٠٤/١.

(٣٦) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ١٤/ ٢٩٩.

(٣٧) تفسير ابن كثير: ١٥٣/٦.

(٣٨) الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٥٠٥.

(٣٩) جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٦٤/١.

(٤٠) معالم التنزيل: ٧١/١.

(٤١) الكشاف: ٥٧.

(٤٢) تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٥٩/١.

(٤٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ١/ ٢٠٩.

(٤٤) دلائل الاعجاز: ١٢١.

(٤٥) ينظر: أرشيف ملتقى أهل التفسير: ١/ ١٧٧٨.

(٤٦) ينظر: أرشيف ملتقى أهل التفسير: ١٧٧٠/١.

(٤٧) البرهان في علوم القرآن: ٦٥/٣.

(٤٨) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٧/٣-٦٧، المعاني الوظيفية في سورة الأنعام دراسة دلالية: ٥٢-٥٥.

(٤٩) جامع البيان في تأويل القرآن: ٢٣٨/١٢.

(٥٠) تنوير المقباس: ١٥٩/١ و٢٦٠.

(٥١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ٧٦/٦.

(٥٢) التفسير الوسيط: ٢٨٢٨/١.

(٥٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ١٦١/١٢.

(٥٤) البرهان في علوم القرآن: ٦٨/٣.

(٥٥) مختصر المعاني: ١٦٨/١.

(٥٦) البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: ٥٣٢/١.

[٥٧] الصناعتين: الكتابة والشعر: ١١٣/١، وينظر: سرُّ الفصاحة: ٢٠٧/١.

[٥٨] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ١٢/ ٢٧٨.

[٥٩] البرهان في علوم القران: ٣٦/١.

[٦٠] مفردات الفاظ القرآن: ١١٠/٢، لسان العرب: ٤٥٨/١١، عقل.

[٦١] مفردات الفاظ القرآن: ٢٠١/٢، لسان العرب: ٥٢٢/١٣، فقه.

[٦٢] مفردات الفاظ القرآن: ٥٤٩/٢، لسان العرب: ٤٥٧/٣، يقن.

[٦٣] مفردات الفاظ القرآن: ٥٤٩/١، لسان العرب: ٤٢٤/٤، شكر.

[٦٤] مفردات الفاظ القرآن: ٤٦٦/٢، لسان العرب: ٣٥٣/١٥، هدى.

[٦٥] مفردات الفاظ القرآن: ٤٩٣/١، لسان العرب: ٢٨٩/١٢، سلم.

[٦٦] مفردات الفاظ القرآن: ٢٠٢/٢، لسان العرب: ٦٥/٥، فكر.

[٦٧] مفردات الفاظ القرآن: ٩/٢، لسان العرب: ٢٢١/٨، ضرع.

[٦٨] مفردات الفاظ القرآن: ٣٨٤/١، لسان العرب: ١١٤/٨، رجع.

[٦٩] مفردات الفاظ القرآن: ٣٦٣/١، لسان العرب: ٣٠٨/٤، ذكر.

[٧٠] مفردات الفاظ القرآن: ٢٠٣/٢، لسان العرب: ٥٤٧/٢، فلح.

[٧١] مفردات الفاظ القرآن: ٣٩٠/١، لسان العرب: ٣٢٠/١٢، رحم.

[٧٢] مفردات الفاظ القرآن: ٥٢٩/٢، لسان العرب: ٤٠١/١٥، وقى.

[٧٣] مفردات الفاظ القرآن: ٤٠٢/١، لسان العرب: ١٧٥/٣، رشد.

[٧٤] مفردات الفاظ القرآن: ٥٨٩/١، لسان العرب: ٤٦٤/١٤، صلا.

[٧٥] مفردات الفاظ القرآن: ٤٧/١، لسان العرب: ٢١/١٣، أمن.

[٧٦] مفردات الفاظ القرآن: ٥١٦/١، لسان العرب: ٣١٨/١١، سأل.

[٧٧] مفردات الفاظ القرآن: ٣١١/١، لسان العرب: ١٦٤/٣، خلد.

[٧٨] مفردات الفاظ القرآن: ١٥٨/٢، لسان العرب: ٦٥١/١، غلب.

[٧٩] مفردات الفاظ القرآن: ٢١٨/١، لسان العرب: ١٧٥/٤، حذر.

[٨٠] مفردات الفاظ القرآن: ١١٤/٢، لسان العرب: ٤١٦/١٢، علم.

[٨١] مفردات الفاظ القرآن: ٤٣٢/٢، لسان العرب: ٢١٠/٥، نصر.

[٨٢] مفردات الفاظ القرآن: ٤٥٦/٢، لسان العرب: ٣٤٣/١٥، نهى.

[٨٣] مفردات الفاظ القرآن: ٤٣٥/١، لسان العرب: ٣٥٨/١٤، زكى.

[٨٤] مفردات الفاظ القرآن: ٢٩٩/١، لسان العرب: ٢٢٨/١٤، خشى.

مصادر البحث ومراجعه

١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تح:محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار احياء التراث، بيروت، د.ت.

٣. أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، دار احياء التراث، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٤. أسرار البيان التعبير القرآني، د.فاضل صالح السامرائي.

٥. أسرار العربية، أبو البركات الأنباري، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٥، تح: د.فخر صالح قدارة.

٦. الأسماء الحسنى في الفاصلة القرآنية، د.روضة، موقع أرشيف ملتقى أهل التفسير، ج٥.

٧. الاعتراضات النحوية فى كتاب: (منار الهدى فى بيان الوقف والابتدا)، لأحمد بن عبدالكريم الأشمونى، رسالة ماجستير، رضا عبدالجيد السيد فرج عزام، جامعة الأزهر، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٨. إعجاز القرآن، الباقلاني، أبو بكر بن القاسم الباقلاني، دار المعارف، القاهرة، تح: السيد أحمد الصقر.

٩. الإنصاف في مسائل الخلاف، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري، دار الفكر، دمشق.

١٠. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، المكتبة العصرية، صيدا– بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم.

11. البلاغة العربية اسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن الميداني، دار القلم دمشق، ط1، 1416هـ/1996م.
12. تأملات في بعض القيم الصوتية في القرآن الكريم، د.تمام حسان، مجلة مجمع اللغة العربية.
13. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، تح: إبراهيم الأبياري.
14. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي [700-774هـ]، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/1999م، تح: سامي بن محمد سلامة.
15. التفسير الوسيط، سيد طنطاوي، موقع التفاسير http://www.altafsir.com.
16. تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ينسب لابن عباس رضي الله عنهما، موقع التفاسير http://www.altafsir.com.
17. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/ 2000م، تح: أحمد محمد شاكر.
18. الجنى الداني في حروف المعاني، ابن أُمّ قَاسِم المرادي، موقع الوراق، http://www.alwarraq.com.
19. دلائل الاعجاز، الشيخ عبد القاهر الجرجاني، مكتبة سعد الدين، دمشق، ط2، 1407هـ/1 987م، تح: د.محمد رضوان الداية ود.فايز الداية.
20. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن أحمد الآلوسي، موقع التفاسير http://www.altafsir.com.
21. سرِّ الفصاحة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ/1982م.
22. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط1، 1427هـ/2006م.

٢٣. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق– دراسة تطبيقية على السور المدنية، د.صبحي ابراهيم الفقي، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، ٢٠٠٠م.
٢٤. الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، موقع يعسوب.
٢٥. الفواصل القرآنية دراسة بلاغية، د.السيد خضر، السلسلة الذهبية في المقالات القرآنية.
٢٦. كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم.
٢٧. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل، أبو القاسم الزمخشري، دار المعرفة، الرياض، ط١، ١٤٢٣ه/٢٠٠٢م.
٢٨. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١.
٢٩. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، تح: عبد الحميد هنداوي.
٣٠. مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، دار الفكر، ط١، ١٤١١ه.
٣١. المذكرَات النَّحْوِيَّهْ على شَرْح الأَلفيَّهْ، الدّكتور عبدالرَّحمن بن عبدالرَّحمن شُمَيْلَة الأَهدل.
٣٢. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي [المتوفى ٥١٦ه]، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧ه/١٩٩٧م.
٣٣. المعاني الوظيفية في سورة الأنعام– دراسة دلالية، شيماء عثمان محمد، رسالة ماجستير، كلية الأداب، جامعة البصرة، ٢٠٠٤م.
٣٤. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة، تح: مجمع اللغة العربية.
٣٥. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن الرازي، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط٢، ٢٠٠٨م.
٣٦. مفردات الفاظ القرآن، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، دار القلم، دمشق.

٣٧. المفصل في علوم البلاغة العربية، عيسى على العاكوب، دار القلم، دبي– الأمارات العربية المتحدة، ط٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

حروف المعاني وتعدد معانيها وتطبيقاتها في القرآن الكريم

أ.م.د. حسين علي السعدي
وزارة التربية – معهد المعلمين

المقدمة...

من الموضوعات اللغوية في الدراسات القرآنية، حروف المعاني، وبيان فهم معانيها في موطن الاستعمال المتعدد. وإن موضوع هذا الفن يظهر ما للفظة الواحدة في القرآن من معان مختلفة بحسب مواردها في الاستعمال حقيقة أو مجازاً.

إن وجود هذه الظاهرة اللفظية، وتنوع معانيها في التعبير القرآني، هي من خصائصه ومظاهره وفيها من المعاني العالية.

وقد اجتهدَ السلفُ الصالح، وعلى امتداد عصورٍ طويلة من النشاط الثقافي والفكري، لأن يتصدو لبيانِ وتسجيل كل شاردة وواردة في القرآن الكريم. وما نرسمه من هذا البحث إلاَّ توطئة لتقريب وجمع شمل ما تفرق في كتب التفسير ومعاني القرآن، وما حققه علماء اللغة في الكلام على المفردات من الأدوات، والبحث عن معانيها بما يحتاج اليه الدارسون، لاختلاف مدلولاتها، مع أنَّ علماء التفسير واللغة قد اختلفوا في توجيه بنيتها.

وهذا المعنى أو الوجه الحاصل عن بيان دلالة الآية القرآنية على مراد الله سبحانه، أي إزالة الخفاء عن دلالة الآية على المعنى المقصود، من خلال ارتباط الأداة.

القرآن يتناول موضوعات مهمة في سور متعددة لغايات مختلفة، فربما يذكر الموضوع على وجه الاجمال في موضع، ويفسره في موضع آخر، فما أجمله في مكان فقد فصَّله في موضع آخر، وما اختصر في مكان، فإنه قد بسط في آخر.

فوصف سبحانه آيات كتابه العزيز بالإحكام، وقال: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[١]، والمراد أنها أُحكمت في نظمها، بأن جعلت على أبلغ وجوه الفصاحة، حتى صار معجزاً، ثم فصلت بالبيان[٢].

ومنه وصفه بالمتشابه، كقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ ﴾[٣]، فالمتشابه في الدلالة هو أنه لا يكون للآية ظهور مستقر، ولا دلالة ثابتة، بل يحتمل وجوها مختلفة، مع أن المقصود هو واحد منها[٤].

ومنه وصفه بالمؤوَّل، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ ﴾[٥]. ومراد التأويل، إرجاع الشيء الى مآله وحقيقته، فقد استعمله القرآن في موارد ثلاثة يجمعها شيء واحد، وهو ارجاع الشيء المبهم من الكلام الى واقعه[٦].

فالمحكم ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، والمتشابه ما يحتمل وجوهاً متعددة، والتأويل هو ارجاع الآية بالتدبر فيها الى المعنى المقصود[٧].

وهذا يفهمه كل من له إلمام بالأدب العربي، وكلمات البلغاء والفصحاء، لا يُشك في ذلك.

إذ

هو على ثلاثة معان:

أحدها: معنى (قد)[8]، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[9].

والثاني: بمعنى (إذا)[10]، كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟ فَلَا فَوْتَ ﴾[11].

والثالث: بمعنى (حين)[12]، كقوله تعالى: ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ﴾[13]، و﴿ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾[14]، و﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّـٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ ﴾[15].

إلى[16]

وهوعلى أربعة معانٍ:

أحدها: اختصاص الشيء بعينه[17]، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ ﴾[18]، و﴿ وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾[19].

والثاني: بمعنى (مع)[20]، كقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[21]، ونظيرها في سورة الصف، قوله تعالى: ﴿ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[22]، و﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾[23]، و﴿ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾[24].

والثالث: بمعنى (التحديد)[25]، كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾[26]. أي: انتهاء الغاية وهو تحديدها.

والرابع: بمعنى(النعمة)[27]، وهواسم، جمعه آلاَء، ورد في موضعين من الأعراف، كقوله تعالى: ﴿ فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾[28]، و﴿ فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾ ﴾[29].

إِلاَّ

وهي على تسعة معانٍ:

أحدها: بمعنى التحقيق[٣٠]، كقوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ** ﴾[٣١]، و﴿ **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ** ﴾[٣٢]، و﴿ **مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ** ﴾[٣٣].

والثاني: الاستثناء[٣٤]، كقوله تعالى: ﴿ **فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ** ﴾[٣٥]، و﴿ **فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ** ﴾[٣٦] ونظائرها كثيرة في القرآن.

والثالث: الاستئناف[٣٧]، كقوله تعالى: ﴿ **وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔا** ﴾[٣٨]، و﴿ **إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا** ﴾[٣٩]، و﴿ **قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ** ﴾[٤٠]، و﴿ **إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ** ﴾[٤١]، و﴿ **إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ** ﴿٢٣﴾ ﴾[٤٢]، و﴿ **إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ** ﴿٢٠﴾ ﴾[٤٣]، و﴿ **إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ** ﴾[٤٤]، و﴿ **إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا** ﴾[٤٥].

والرابع: بمعنى (لا)[٤٦]، كقوله تعالى: ﴿ **إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ** ﴾[٤٧]، و﴿ **إِلَّا مَن ظَلَمَ** ﴾[٤٨].

والخامس: بمعنى (سوى)[٤٩] كقوله تعالى: ﴿ **إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ** ﴾ في موضعين من سورة النساء[٥٠]، و﴿ **لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ** ﴾[٥١].

والسادس: بمعنى (ولكن)[٥٢]، كقوله تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا** ﴾[٥٣].

والسابع: بمعنى (الواو)[٥٤]، كقوله تعالى: ﴿ **إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ** ﴿٦١﴾ ﴾[٥٥]، و﴿ **إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ** ﴾[٥٦]، و﴿ **فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا** ﴿٤٦﴾ ﴾[٥٧].

والثامن: بمعنى الخبر[٥٨]، كقوله تعالى: ﴿ **مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا** ﴾[٥٩].

والتاسع: بمعنى (غير)[٦٠]، كقوله تعالى: ﴿ **لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ** ﴿١٦٣﴾ ﴾[٦١]، و﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾[٦٢].

أَلاَ

وهو على معنيين:

أحدهما: التنبيه[٦٣]، كقوله تعالى: ﴿ **أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ** ﴾[٦٤].

والثاني: بمعنى (قد)[٦٥]، كقوله تعالى: ﴿ **أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ** ﴾[٦٦].

أمْ

هو على ثلاثة معانٍ:

أحدها: بمعنى (همزة الاستفهام)[٦٧]، كقوله تعالى: ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ ﴾[٦٨] و﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ ﴾[٦٩]، ونظيرها في آل عمران[٧٠] والتوبة[٧١].

والثاني: أم زائدة (صلة)[٧٢]، كقوله تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾[٧٣]، و﴿ أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾[٧٤].

والثالث: بمعنى (بل)[٧٥]، كقوله تعالى: ﴿ أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ﴾[٧٦]، و﴿ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴾[٧٧]، و﴿ أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ﴾[٧٨].

إِمَّا

هي على معنيين:

احدهما: بمعنى (مهما)[٧٩]، كقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى ﴾[٨٠].

والثاني: بمعنى (التخيير)[٨١]، كقوله تعالى: ﴿إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴾[٨٢]، و﴿ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾[٨٣].

إِنَّ
مكسورة الهمزة ثقيلة النون

وهي على أربعة معانٍ:

أحدها: الابتداء، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾[٨٤]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾[٨٥].

والثاني: التأكيد[٨٦]، لأن معناها معنى الفعل المؤكد للخبر، كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ ﴾[٨٧]، ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا۟ ٱلسُّوٓءَ ﴾[٨٨]، و: ﴿ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾[٨٩].

والثالث: بمعنى (نَعَمْ)[٩٠]، كقوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾[٩١].

والرابع: بمعنى (إلَّا)[٩٢]، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ ﴾[٩٣].

إنْ
مكسورة الهمزة خفيفة النون

وهي على خمسة معانٍ:

أحدها: بمعنى (الشرط)[٩٤]، كقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[٩٥]، و﴿ وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾[٩٦]، و﴿وَلَئِن جِئۡتَهُم بِـَٔايَةٖ ﴾[٩٧].

والثاني: بمعنى (إذ)[٩٨]، كقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ في موطنين من سورة البقرة[٩٩]، ونظيرهما في سورة آل عمران[١٠٠].

والثالث: بمعنى (قد)[١٠١]، كقوله تعالى: ﴿إِن كُنَّا عَنۡ عِبَادَتِكُمۡ لَغَٰفِلِينَ ﴾[١٠٢]، و﴿إِن كَانَ وَعۡدُ رَبِّنَا لَمَفۡعُولٗا ﴾[١٠٣]، و﴿ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴾[١٠٤]، و﴿تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرۡدِينِ ﴾[١٠٥].

والرابع: بمعنى (ما) النافية[١٠٦]، كقوله تعالى: ﴿إِنۡ عِندَكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآۚ ﴾[١٠٧]، و﴿إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾[١٠٨]، و﴿ إِن كَانَتۡ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ ﴾[١٠٩]، و﴿إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴾[١١٠]، و﴿إِنِ ٱلۡكَٰفِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ ﴾[١١١].

والخامس: بمعنى (لَمّا)[١١٢]، كقوله تعالى: ﴿ وَإِن تَجۡهَرۡ بِٱلۡقَوۡلِ ﴾[١١٣]، و﴿ وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰهُمۡ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمۡ فِيهِ ﴾[١١٤].

أنْ
مفتوحة الهمزة خفيفة النون

وهي على سبعة معان: أحدها: الابتداء[١١٥]، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ ﴾[١١٦]، بتقدير: الصوم خيرٌ لكم. و﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ ﴾[١١٧]، و﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ ﴾[١١٨]، و﴿وَأَن تَصۡبِرُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۗ ﴾[١١٩]، و﴿وَأَن يَسۡتَعۡفِفۡنَ خَيۡرٞ لَّهُنَّۗ ﴾[١٢٠].

والثاني: بمعنى المصدر[١٢١]، كقوله تعالى: ﴿ لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ ﴾[١٢٢]، و﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[١٢٣].

والثالث: بمعنى (أن لا)[١٢٤]، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ أَن تَبَرُّواْ ﴾[١٢٥]، أي: أَن لا تَبَرُّوا، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ ﴾[١٢٦]، و﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ

﴿أَن تَضِلُّوا﴾[127]، و﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾[128]، ونظير لها في سورتي الاسراء[129] والكهف[130]، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾[131]، و﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ﴾[132]، و﴿وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾[133]، ونظير لها في سورة لقمان[134]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ﴾[135]، و﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾[136].

والرابع: بمعنى (أَنَّ)[137] ثقيلة النون، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّن فَضْلِ اللَّهِ﴾[138]، أي: انهم لا يقدرون، وقوله تعالى: ﴿أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾[139]، أي: أنه لا يرجع، وقوله تعالى: ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[140]، أي: أنها لا تكون.

والخامس: بمعنى (بأنْ)[141]، كقوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾[142]، و﴿أَسَاءُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾[143].

والسادس: بمعنى (حيْنَ)[144]، كقوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ﴾[145]، و﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ① أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ﴾[146].

والسابع: بمعنى (الأجل)[147]، كقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾[148]، و﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[149].

أوْ

هو على أربعة معانٍ:

أحدها: بمعنى (الواو)[150]، كقوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾[151]، و﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[152]، و﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[153].

والثاني: بمعنى (التخيير)، كقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[154]، و﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[155].

والثالث: بمعنى (بل)[156]، كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[157]، و﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[158]، و﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[159]، و﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾[160].

والرابع: بمعنى (حَتَّى)[١٦١]، كقوله تعالى: ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾[١٦٢].

حتّى

هو على ثلاثة معانٍ:

أحدها: بمعنى (وقت يكون)[١٦٣]، كقوله تعالى: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾[١٦٤]، و﴿ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ ﴾[١٦٥]، و﴿ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾[١٦٦]، ونظير لها في سورة الانفال[١٦٧]، وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[١٦٨].

والثاني: بمعنى (لمَّا)[١٦٩]، كقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ ﴾[١٧٠]، و﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ ﴾[١٧١] و﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ ﴾، في ثلاثة مواطن من سورة الكهف[١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ ﴾[١٧٣].

والثالث: بمعنى (إلى)[١٧٤]، كقوله تعالى: ﴿ فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾[١٧٥]، و﴿ وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ ﴾[١٧٦]، و﴿ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾[١٧٧].

على

هو على سبعة معانٍ:

أحدها: بمعنى (في)[١٧٨]، كقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ﴾[١٧٩].

والثاني: بمعنى (لام كي)[١٨٠]، كقوله تعالى: ﴿ لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾[١٨١]، و﴿ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ ﴾[١٨٢].

والثالث: بمعنى (مِنْ)[١٨٣]، كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴾[١٨٤].

والرابع: بمعنى (بَعْدَ)[١٨٥]، كقوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ﴾[١٨٦].

والخامس: بمعنى (عِنْدَ)[١٨٧]، كقوله تعالى: ﴿ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴾[١٨٩]، و﴿ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنۢبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴾[١٩٠].

والسادس: بمعنى (الكاف)[١٩١]، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً﴾[١٩٢]، أي: كما عَلِمَ الله، وقوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[١٩٣].

والسابع: بمعنى (الباء)[١٩٤]، كقوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾[١٩٥]، أي: بدعائهما.

عَنْ

هو على أربعة معان:

أحدها: بمعنى (مِنْ)[١٩٦]، كقوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا﴾[١٩٧]، و﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾[١٩٨]، و﴿فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ (٤٠) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (٤١) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾[١٩٩].

والثاني: حرف زائد[٢٠٠]، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ﴾[٢٠١].

والثالث: بمعنى الباء[٢٠٢]، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾[٢٠٣].

والرابع: بمعنى (بَعْدَ)[٢٠٤]، كقوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾[٢٠٥].

فِي

وهو على ثمانية معان:

أحدها: بمعنى (إلى)[٢٠٦]، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾[٢٠٧].

والثاني: بمعنى (مَعَ)[٢٠٨]، كقوله تعالى: ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم﴾[٢٠٩] ونظير لها في سورتي حم السجدة[٢١٠]، والاحقاف[٢١١]، وقوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾[٢١٢]، و﴿فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ﴾[٢١٣]، و﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾[٢١٤].

والثالث: بمعنى (عِنْدَ)[٢١٥]، كقوله تعالى: ﴿قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا﴾[٢١٦]، و﴿وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا﴾[٢١٧]، و﴿وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾[٢١٨].

والرابع: بمعنى (مِنْ)[٢١٩]، كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا﴾[٢٢٠].

والخامس: بمعنى (عَنْ)[٢٢١]، كقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[٢٢٢].

والسادس: بمعنى (عَلَى)[٢٢٣]، كقوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا﴾[٢٢٤]، و﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[٢٢٥]، و﴿يَمْشُونَ فِي مَسَٰكِنِهِمْ﴾[٢٢٦]، ونظيرها في سورة السجدة[٢٢٧].

والسابع: بمعنى (اللاَّمِ)[٢٢٨]، كقوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ﴾[٢٢٩]، و﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا﴾[٢٣٠].

والثامن: حرفُ جرِّ الظرفية[٢٣١]، كقوله تعالى: ﴿ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا﴾[٢٣٢]، و﴿وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[٢٣٣]، ونظائرها في السور كثير، وقوله تعالى: ﴿وَيُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٢٣٤]، ونظائرها في السور كثير.

لِ
اللأم المكسورة

وهو على تسعة عشر معنى:

أحدها: لام الاضافة، وتسمى بلام الملك، واللام الزائدة، ولام الصفة[٢٣٥]، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٢٣٦].

والثاني: لام التعجب[٢٣٧]، كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[٢٣٨]، و﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾[٢٣٩].

والثالث: لام كي[٢٤٠]، كقوله تعالى: ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾[٢٤١]، و﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[٢٤٢]، و﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾[٢٤٣].

والرابع: بمعنى الفاء[٢٤٤]، كقوله تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾[٢٤٥]، و﴿لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ﴾[٢٤٦]، و﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ﴾[٢٤٧].

والخامس: بمعنى (أنْ)[٢٤٨]، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾[٢٤٩]، و﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾[٢٥٠].

والسادس: بمعنى (لِئَلاَّ)[٢٥١]، كقوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ﴾[٢٥٢]، و﴿لِيَكْفُرُواْ بِمَآ ءَاتَيْنَٰهُمْۚ﴾[٢٥٣]، ونظيرها في سورتي العنكبوت[٢٥٤] والروم[٢٥٥].

والسابع: بمعنى (إلى)[٢٥٦]، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾[٢٥٧]، و﴿سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾[٢٥٨]، و﴿كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[٢٥٩]، ونظيرها في سورة الزمر[٢٦٠].

والثامن: بمعنى (لكن)[٢٦١]، كقوله تعالى: ﴿لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ﴾[٢٦٢]، ونظيرها في سورة الروم[٢٦٣].

والتاسع: بمعنى الاستحقاق[٢٦٤]، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[٢٦٥].

والعاشر: بمعنى لام التمييز[٢٦٦]، كقوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[٢٦٧]، و﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[٢٦٨].

والحادي عشر: (لام القسم)[٢٦٩]، كقوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ﴾[٢٧٠]، و﴿لِّيُدْخِلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ﴾[٢٧١].

والثاني عشر: بمعنى (عِنْدَ)[٢٧٢]، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[٢٧٣].

والثالث عشر: بمعنى (لأن)[٢٧٤]، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[٢٧٥].

والرابع عشر: بمعنى (مِنْ)[٢٧٦]، كقوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾[٢٧٧].

والخامس عشر: بمعنى (على)[٢٧٨]، كقوله تعالى: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[٢٧٩].

والسادس عشر: بمعنى (في)[٢٨٠]، كقوله تعالى: ﴿لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ﴾[٢٨١].

والسابع عشر: للتعليل، كقوله تعالى: ﴿لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾[٢٨٢].

والثامن عشر: لام الجحود[٢٨٣]، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[٢٨٤]، و﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢٨٥]، و﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾[٢٨٦]، و﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾[٢٨٧]، و﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾[٢٨٨]، و﴿وَمَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَغُلَّ﴾[٢٨٩]، و﴿مَا كَانَ لِلنَّبِىِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾[٢٩٠].

والتاسع عشر: لام الأمر[٢٩١]، إذا تجرَّد عن الفاء أو الواو أو ثُمَّ، كقوله تعالى: ﴿لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[٢٩٢].

اللام المفتوحة

وهو على أحد عشر معنى:

أحدها: لام الملك إذا كانت مع المكنَّى[٢٩٣]، كقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٢٩٤]، و﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ﴾[٢٩٥].

والثاني: لام واقعة في جواب القسم، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٢٩٦]، و﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٢٩٧]، و﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ﴾[٢٩٨].

والثالث: اللاَّم الفارقة، كقوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ﴾[٢٩٩]، و﴿إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا﴾[٣٠٠].

والرابع: لام مزحلقة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[٣٠١]، و﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[٣٠٢]، و﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾[٣٠٣]، و﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[٣٠٤]، و﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[٣٠٥]، و﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ﴾[٣٠٦].

والخامس: لام واقعة في جواب لو، كقوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا﴾[٣٠٧]، و﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾[٣٠٨]، و﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[٣٠٩].

والسادس: لام واقعة في جواب لولا، كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[٣١٠]، و﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٣١١]، و﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ﴾[٣١٢].

والسابع: لام موطئة للقسم واقعة في جوابه[٣١٣]، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾[٣١٤]، و﴿وَلَئِن جَآءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ﴾[٣١٥]، و﴿وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ﴾[٣١٦]، و﴿لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾[٣١٧]، و﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُۥٓ﴾[٣١٨]، و﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَٰهُ نَعْمَآءَ بَعْدَ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ ٱلسَّيِّـَٔاتُ عَنِّيٓ﴾[٣١٩].

والثامن: التأكيد[٣٢٠]، كقوله تعالى: ﴿وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾[٣٢١]، و﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى يَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾[٣٢٢]، و﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ﴾[٣٢٣]، و﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[٣٢٤].

والتاسع: لام الابتداء(٣٢٥)، كقوله تعالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾(٣٢٦)، و﴿ لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِى صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِ ﴾(٣٢٧)، و﴿ يَدْعُوا۟ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ ﴾(٣٢٨)، و﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ ﴾(٣٢٩)، و﴿ وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ ﴾(٣٣٠).

والعاشر: لام المحمدة(٣٣١)، كقوله تعالى: ﴿ وَلَنِعْمَ دَارُ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾(٣٣٢)، و﴿ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ ﴾(٣٣٣).

والحادي عشر: لام المذمة(٣٣٤)، كقوله تعالى: و﴿ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾(٣٣٥)، و﴿ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴾(٣٣٦).

لْ
لامُ الجزمِ

وتسمى لام الامر(٣٣٧)، إذا كانت معه واو، أو فاء، أو ثُمَّ، كقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾(٣٣٨)، و﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾(٣٣٩)، و﴿ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ ﴾(٣٤٠)، و﴿ وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ ﴾(٣٤١).

لا

وهي على عشرة معان:

أحدها: بمعنى (ما)، كقوله تعالى: ﴿ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ ﴾(٣٤٢).

والثاني: بمعنى (لم)(٣٤٣)، كقوله تعالى: ﴿ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾(٣٤٤)، و﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴾(٣٤٥).

والثالث: زائدة لتوكيد القسم(٣٤٦)، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾(٣٤٧)، و﴿ لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾(٣٤٨)، و﴿ لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ﴾(٣٤٩)، و﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ۝٣٨ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ﴾(٣٥٠)، و﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ ﴾(٣٥١)، و﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلشَّفَقِ ﴾(٣٥٢)، و﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ ﴾(٣٥٣).

والرابع: للتحذير، كقوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ ﴾(٣٥٤)، و﴿ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ ﴾(٣٥٥)، و﴿ وَٱتَّقُوا۟ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنكُمْ خَآصَّةً ﴾(٣٥٦).

والخامس: للنفي[٣٥٧]، كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا يَشۡعُرُونَ﴾[٣٥٨]، و﴿لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾[٣٥٩].

والسادس: بمعنى (ليس)[٣٦٠]، كقوله تعالى: ﴿فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[٣٦١].

والسابع: بمعنى (إلّا)[٣٦٢]، كقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[٣٦٣]، و﴿مَّا لَكُمۡ لَا تَرۡجُونَ لِلَّهِ وَقَارٗا﴾[٣٦٤].

والثامن: التنزيه[٣٦٥]، كقوله تعالى: ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾[٣٦٦]، و﴿لَّا لَغۡوٞ فِيهَا وَلَا تَأۡثِيمٞ﴾[٣٦٧]، و﴿لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ﴾[٣٦٨].

والتاسع: النهي[٣٦٩]، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَشۡتَرُواْ﴾[٣٧٠]، و﴿وَلَا تَلۡبِسُواْ﴾[٣٧١]، و﴿فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ﴾[٣٧٢]، و﴿وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾[٣٧٣].

والعاشر: بمعنى النهي، وهي نافية[٣٧٤]، كقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾[٣٧٥]، و﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾[٣٧٦].

لَعَلَّ

لها ثلاثة معانٍ:

أحدها بمعنى (كأنَّ)[٣٧٧]، كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَخۡلُدُونَ﴾[٣٧٨].

والثاني: بمعنى (لا)[٣٧٩]، كقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ﴾[٣٨٠]، ونظيرها في سورة الشعراء[٣٨١]، وقوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾[٣٨٢].

والثالث: حرف ترجٍ، ومعناه التقريب[٣٨٣]، كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[٣٨٤]، و﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ﴾[٣٨٥].

لَمَا

له معنيان:

أحدهما: بمعنى (مهما)[٣٨٦]، كقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم﴾[٣٨٧].

والثـاني: بمعنـى (مـا)[٣٨٨]، كقولـه تعـالى: ﴿لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[٣٨٩]، و﴿لَمَا يَشَّقَّقُ﴾[٣٩٠]، و﴿لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾[٣٩١].

لَمّا

له ثلاثة معانٍ:

أحدهما: بمعنى (لم)[٣٩٢]، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم﴾[٣٩٣]، و﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ﴾[٣٩٤]، ونظيرها في سورة التوبة[٣٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾[٣٩٦].

والثاني: بمعنى (حِيْنَ)[٣٩٧]، كقوله تعالى: ﴿لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ﴾[٣٩٨]، و﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَٰلِحًا﴾[٣٩٩]، و﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ﴾[٤٠٠]، و﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا﴾[٤٠١].

والثالث: بمعنى (إلَّا)[٤٠٢]، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[٤٠٣]، و﴿وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[٤٠٤]، و﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾[٤٠٥].

لولا

له ثلاثة معان:

أحدها بمعنى (لم)[٤٠٦]، كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ﴾[٤٠٧]، و﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُو۟لُوا۟ بَقِيَّةٍ﴾[٤٠٨].

والثاني: بمعنى (هلَّا)[٤٠٩]، كقوله تعالى: ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ﴾[٤١٠]، و﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟﴾[٤١١].

والثالث: بمعنى (لوما)[٤١٢]، كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾[٤١٣]، ونظائرها كثيرة.

ما

له عشرة معان: أحدها: نافية[٤١٤]، كقوله تعالى: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾[٤١٥]، و﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾[٤١٦]، و﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾[٤١٧]، و﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[٤١٨]، و﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾[٤١٩].

والثاني: زائدة(٤٢٠)، كقوله تعالى: ﴿ عَمَّا قَلِيلٍ ﴾(٤٢١)، و﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾(٤٢٢)، و﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ ﴾(٤٢٣)، ونظيرها في سورة المائدة(٤٢٤).

والثالث: مصدرية (٤٢٥)، كقوله تعالى: ﴿ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي ﴾(٤٢٦)، أي: بغفران ربي لي، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي ﴾(٤٢٧)، ونظيرها في سورة الحجر(٤٢٨).

والرابع: بمعنى (مِنْ)(٤٢٩)، وقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾، ونظائرها من سورة النساء(٤٣٠) وسورة الأحزاب(٤٣١)، وقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ ﴾.

والخامس: بمعنى (الذي)(٤٣٢)، كقوله تعالى: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾(٤٣٣)، ونظيرها في سورة البروج(٤٣٤)، وقوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾(٤٣٥).

السادس: استفهامية(٤٣٦)، كقوله تعالى: ﴿ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ ﴾(٤٣٧)، و﴿ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ﴾(٤٣٨).

والسابع: التعجب(٤٣٩)، كقوله تعالى: ﴿ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ﴾(٤٤٠)، و﴿ قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴾ (٤٤١)، و﴿ فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ﴾ (٤٤٢)، و﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ﴾(٤٤٣)، و﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴾(٤٤٤)، و﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴾(٤٤٥).

والثامن: بمعنى (الجحد)(٤٤٦)، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِي ﴾(٤٤٧)، و﴿ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ ﴾(٤٤٨)، و﴿ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾(٤٤٩).

والتاسع: بمعنى (الوقت)(٤٥٠)، كقوله تعالى: ﴿ مَّا دَامُوا۟ فِيهَا ﴾ (٤٥١)، و﴿ مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ﴾(٤٥٢)، و﴿ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ﴾(٤٥٣)، و﴿ مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ ﴾(٤٥٤).

والعاشر: الإضمار والإثبات(٤٥٥)، كقوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾(٤٥٦)، أي: ومن مالٍ رزقناهم، وقوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾ (٤٥٧)، و﴿ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ ﴾(٤٥٨)، أي: عنتكم.

مَعَ

له ثمانية معان:

أحدها: بمعنى (الباء)(٤٥٩)، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ ﴾(٤٦٠).

والثاني: بمعنى (القربة)[٤٦١]، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾[٤٦٢]، و﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي﴾[٤٦٣]. والثالث: بمعنى (الصحبة)[٤٦٤]، كقوله تعالى: ﴿وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾[٤٦٥]، و﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ﴾[٤٦٦].

والرابع: بمعنى (الاجتماع)[٤٦٧]، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ﴾[٤٦٨].

والخامس: بمعنى(العلم)[٤٦٩]، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مَعَكُمۡ وَلَن يَتِرَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾[٤٧٠]، و﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾[٤٧١].

والسادس: بمعنى (المرافقة)[٤٧٢]، كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوحٖ﴾[٤٧٣].

والسابع: بمعنى (النصرة والمعونة) [٤٧٤]، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[٤٧٥]، و﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[٤٧٦]، و﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[٤٧٧]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾[٤٧٨].

والثامن: بمعنى (التأليف والمراقبة)[٤٧٩]، كقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ﴾[٤٨٠]، و﴿مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَهُمۡۖ﴾[٤٨١].

مِنْ

له ستة معان:

أحدها: بمعنى (على)[٤٨٢]، كقوله تعالى: ﴿وَنَصَرۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآۚ﴾[٤٨٣]، و﴿فَٱلۡيَوۡمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنَ ٱلۡكُفَّارِ يَضۡحَكُونَ﴾[٤٨٤].

والثاني: بمعنى (الباء)[٤٨٥]، كقوله تعالى: ﴿يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾[٤٨٦]، و﴿يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ﴾[٤٨٧]، و﴿مِّن كُلِّ أَمۡرٖ ٤ سَلَٰمٌ﴾[٤٨٨].

والثالث: زائدة[٤٨٩]، كقوله تعالى: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ﴾[٤٩٠].

والرابع: بمعنى (في)[٤٩١]، كقوله تعالى: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾[٤٩٢]، ونظيرها في سورة الأحقاف[٤٩٣].

والخامس: بمعنى (الجنس)[٤٩٤]، كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[٤٩٥]، فالرِّجس هي الأوثان، وقوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾[٤٩٦]، أي: من رجس ذنوبكم.

والسادس: بمعنى (التبعيض)[٤٩٧]، كقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٤٩٨]، و﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾[٤٩٩]، و﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾[٥٠٠]، أي: من أنفسكم وبعضكم، وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾[٥٠١]، أي: من أحدهما، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ﴾[٥٠٢]، و﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي﴾[٥٠٣]، و﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا﴾[٥٠٤].

هَلْ

له اربعة معانٍ:

أحدها: الاستفهام[٥٠٤]، كقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾[٥٠٥]، و﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[٥٠٦]، و﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ﴾[٥٠٧]، و﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ﴾[٥٠٨]، و﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ﴾[٥٠٩]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٥١٠].

والثاني: بمعنى (قد)[٥١١]، كقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾[٥١٢]، و﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ﴾[٥١٣].

والثالث: بمعنى (الأمر)[٥١٤]، كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[٥١٥]، أي: انتهوا، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾[٥١٦]، أي: اشكروا، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[٥١٧]، ونظيرها في سورة الأنبياء[٥١٨]، أي: أسلموا.

والرابع: بمعنى (النفي)[٥١٩]، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾[٥٢٠]، ونظائرها في سورة الأنعام[٥٢١]، وسورة الأعراف[٥٢٢]، وسورة النحل[٥٢٣]، وسورة الزخرف[٥٢٤]، وسورة محمد[٥٢٥].

ونسأل الله تعالى أن يقبله بكرمه وفضله، وأن ينفع به الدارسين، ويجعله ذخراً ليوم المعاد.

الهوامش

(١) هود: ١.

(٢) ينظر: مجمع البيان ١٤١/٣.

(٣) آل عمران: ٧.

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٧٢/٢، والمناهج التفسيرية ١٧٤.

(٥) آل عمران: ٧.

(٦) ينظر: الإتقان في علوم القرآن ١٦١/٤.

(٧) ينظر: المفردات (مادة اول) ٣٨.

(٨) ينظر: مغني اللبيب ١/ ٧٧، والاتقان في علوم القرآن ١٤٨/١.

(٩) البقرة: ٣٠.

(١٠)ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٥٩٤/١٤، ومغني اللبيب ١/ ٧٥.

(١١)سبأ: ٥١.

(١٢)ينظر: لسان العرب ٣٣/١، ومغني اللبيب ٧٤/١، والإتقان في علوم القرآن ١٤٨/١.

(١٣)البقرة: ١٦٦.

(١٤)البقرة: ١٦٥.

(١٥)الأنعام: ٩٣.

(١٦) ينظر: لسان العرب ٩١/١، ومغني اللبيب ٧٤/١.

(١٧) ينظر: المصدران نفسهما.

(١٨) البقرة: ٤.

(١٩) البقرة: ١٤.

(٢٠) ينظر: معاني القرآن للغراء ٢١٨/١، ولسان العرب ٩١/١.

(٢١) آل عمران: ٥٢.

(٢٢) الصف: ١٤.

(٢٣) النساء: ٢.

(٢٤) المائدة: ٦.

(٢٥) ينظر: تفسير الطبري ٥١٠/٣.

(٢٦) البقرة: ١٨٧.

(٢٧) ينظر: تفسير الطبري ١٢/٥٠٦.

(٢٨) الأعراف: ٦٩.

(٢٩)الاعراف: ٧٤.

(٣٠) ينظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/١٣١.

(٣١) البقرة: ٩.

(٣٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣٣) النساء: ٦٦.

(٣٤) ينظر: مغني اللبيب ١/٦٨، والإتقان في علوم القرآن ١/١٥٣.

(٣٥) البقرة: ٣٤.

(٣٦) البقرة: ٢٤٩.

(٣٧) ينظر: التصاريف ٣٠٦.

(٣٨) الأنعام: ٨٠.

(٣٩) الأعراف: ٨٩.

(٤٠) يونس: ٤٩.

(٤١) الجن: ٢٧.

(٤٢) الغاشية: ٢٣.

(٤٣) الليل: ٢٠.

(٤٤) التين: ٦.

(٤٥) سبأ: ٣٧.

(٤٦) ينظر: تفسير الطبري ٣/٢٠٤، والاتقان في علوم القرآن ١/١٥٣.

(٤٧) البقرة: ١٥٠.

(٤٨) النمل: ١١.

(٤٩) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٦/١٥٥.

(٥٠) آية: ٢٣- ٢٢.

(٥١) الدخان: ٥٦.

(٥٢) ينظر: لسان العرب ١/٨٠.

(٥٣)النساء: ٩٢.

(٥٤)ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٣٥٨/٨، ومغني اللبيب ٦٩/١.

(٥٥) يونس: ٦١.

(٥٦) يونس: ٩٨.

(٥٧) النساء: ٤٦.

(٥٨) ينظر: التصاريف ٣٠٨.

(٥٩) يس: ١٥.

(٦٠) ينظر: التصاريف ٣٠٨، ومغني اللبيب ٦٧/١.

(٦١) البقرة: ١٦٣.

(٦٢) الأنبياء: ٢٢.

(٦٣) ينظر: لسان العرب ٧٩/١، ومغني اللبيب ٦٦/١.

(٦٤) البقرة: ١٣.

(٦٥) ينظر: لسان العرب ٧٩/١، ومغني اللبيب ٦٦/١.

(٦٦) النور: ٢٢.

(٦٧) ينظر: معاني القرآن للفراء ١٣٢/١، ونزهة الأعين النواظر ٢٤/١.

(٦٨) البقرة: ١٣٣.

(٦٩) البقرة: ٢١٤.

(٧٠) آية: ١٤٢.

(٧١) آية: ١٦.

(٧٢) ينظر: التصاريف ٢٦٠.

(٧٣) الطور: ٣٥.

(٧٤) الطور: ٣٩.

(٧٥) ينظر: التصاريف ٢٦٠، والوجوه للدامغاني ٤٧٨، ونزهة الأعين ٢٤/١.

(٧٦) الزخرف: ٥٢.

(٧٧) القمر: ٤٤.

(٧٨) المؤمنون: ٧٠.

(٧٩) ينظر: وجوه القرآن للنيسابوري ٨٧.

(٨٠) البقرة: ٣٨.

(٨١) ينظر: لسان العرب ٩٣/١، ومغني اللبيب ٥٨/١.

(٨٢) الكهف: ٨٦.

(٨٣) محمد: ٤.

(٨٤) البقرة: ٦.

(٨٥) البقرة: ٦٢.

(٨٦) ينظر: مغني اللبيب ٣٥/١.

(٨٧) النحل: ١١٠.

(٨٨) النحل: ١١٩.

(٨٩) الحج: ٣٩.

(٩٠) على قراءة نافع وابن عامر وحمزة والكسائي، ينظر: كتاب السبعة في القراءات ٤١٨، والجامع لأحكام القرآن ٢١٦/١١، والاتقان في علوم القرآن ١٥٧/١.

(٩١) طه: ٦٣.

(٩٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٣٤٥/١١.

(٩٣) الانبياء: ١٠١.

(٩٤) ينظر: مغني اللبيب ٢١/١، والاتقان في علوم القرآن ٥٥/١.

(٩٥) البقرة: ٢٣.

(٩٦) البقرة: ١٤٥.

(٩٧) الروم: ٥٨.

(٩٨) ينظر: التصاريف ١٩٥، ولسان العرب ١٢١/١.

(٩٩) آية: ٢٤٨- ٢٧٨.

(١٠٠) آية: ٤٩.

(١٠١) ينظر: التصاريف ١٩٦.

(١٠٢) يونس: ٢٩.

(١٠٣) الاسراء: ١٠٨.

(١٠٤) الشعراء: ٩٧.

(١٠٥) الصافات: ٥٦.

(١٠٦) ينظر: التصاريف ١٩٥، ومغني اللبيب ٢١/١، والاتقان في علوم القرآن ١٥٥/١.

(١٠٧) يونس: ٦٨.

(١٠٨) الانبياء: ١٧.

(١٠٩) يس: ٢٩.

(١١٠) الملك: ٩.

(١١١) الملك: ٢٠.

(١١٢) ينظر: الاتقان في علوم القرآن ١/١٥٥.

(١١٣) طه: ٧.

(١١٤) الاحقاف: ٢٦.

(١١٥) ينظر: التصاريف ١٩٥، ومغني اللبيب ١/٢١، والاتقان في علوم القرآن ١/١٥٥.

(١١٦) البقرة: ١٨٤.

(١١٧) البقرة: ٢٣٧.

(١١٨) البقرة: ٢٨٠.

(١١٩) النساء: ٢٥.

(١٢٠) النور: ٦٠.

(١٢١) ينظر: مغني اللبيب ١/٢٦، والاتقان في علوم القرآن ١/١٥٦.

(١٢٢) البقرة: ١٧٧.

(١٢٣) البقرة: ١٦٩.

(١٢٤) ينظر: التصاريف ١٩٦، وتفسير الطبري ٤/٤٢٢، ومغني اللبيب ١/٣٥.

(١٢٥) البقرة: ٢٢٤.

(١٢٦) البقرة: ٢٨٢.

(١٢٧) النساء: ١٧٦.

(١٢٨) الانعام: ٢٥.

(١٢٩) آية: ٤٦.

(١٣٠) آية: ٥٧.

(١٣١) هود: ٤٦.

(١٣٢) يوسف: ٧٩.

(١٣٣) النحل: ١٥.

(١٣٤) آية: ١٠.

(١٣٥) الانبياء: ٣١.

(١٣٦) فاطر: ٤١.

(١٣٧) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٧/٢٦٨، والاتقان في علوم القرآن ١/١٥٦.

(١٣٨) الحديد: ٢٩.

(١٣٩) طه: ٨٩.

(١٤٠) المائدة: ٧١.

(١٤١) ينظر: التصاريف ١٩٧.

(١٤٢) البقرة: ٩٠.

(١٤٣) الروم: ١٠.

(١٤٤) ينظر: مغني اللبيب ١/٣٤.

(١٤٥) ق: ٢.

(١٤٦) عبس: ١- ٢.

(١٤٧) ينظر: لسان العرب ١/١٢٠.

(١٤٨) الممتحنة: ١.

(١٤٩) البروج: ٨.

(١٥٠) ينظر: التصاريف ٢٥٨، والوجوه للدامغاني ٥٦، ونزهة الاعين ١/٢٧.

(١٥١) البقرة: ١٩.

(١٥٢) طه: ٤٤.

(١٥٣) طه: ١١٣.

(١٥٤) البقرة: ١٩٦.

(١٥٥) المائدة: ٨٩.

(١٥٦) ينظر: الاشباه والنظائر في القرآن ٢١٣، ونزهة الاعين ١/٢٧.

(١٥٧) الصافات: ١٤٧.

(١٥٨) النجم: ٩.

(١٥٩) البقرة: ٧٤.

(١٦٠) البقرة: ٢٠٠.

[١٦١] ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٧٣/١٦.

[١٦٢] الفتح: ١٦.

[١٦٣] ينظر: التصاريف ٢٨٦، ومعاني القرآن للفراء ١٣٢/١.

[١٦٤] البقرة: ٥٥.

[١٦٥] البقرة: ٢١٤.

[١٦٦] البقرة: ١٩٣.

[١٦٧] آية: ٣٩.

[١٦٨] التوبة: ٢٩.

[١٦٩] ينظر: الاشباه والنظائر في القرآن ٣٦٩، والتصاريف ٢٨٥.

[١٧٠] النساء: ٦.

[١٧١] يوسف: ١١٠.

[١٧٢] آية: ٨٦-٩٠-٩٣.

[١٧٣] الانبياء: ٩٦.

[١٧٤] ينظر: التصاريف ٢٨٥، ونزهة الاعين ١٤٢/١.

[١٧٥] المؤمنون: ٥٤.

[١٧٦] الذاريات: ٤٣.

[١٧٧] القدر: ٥.

[١٧٨] ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤٢/٢.

[١٧٩] البقرة: ١٠٢.

[١٨٠] ينظر: تفسير الطبري ٥٠٩/٩، والجامع لأحكام القرآن ٥٧/٦.

[١٨١] البقرة: ١٤٣.

[١٨٢] المائدة: ٣.

[١٨٣] ينظر: نزهة الاعين ٥٤/٢، والجامع لأحكام القرآن ٢٥٢/١٩.

[١٨٤] المطففين: ٢.

[١٨٥] ينظر: تنوير المقياس للفيروز آباري ٢٠٢.

[١٨٦] ابراهيم: ٣٩.

[١٨٧] ينظر: تأويل مشكل القرآن ٥٧٨.

(١٨٨) طه: ١٠.

(١٨٩) الشعراء: ١٤.

(١٩٠) ينظر: تنوير المقياس ٣٩٥.

(١٩١) الاعراف: ٥٢.

(١٩٢) الجاثية: ٢٣.

(١٩٣) ينظر: مغني اللبيب ١/١٢٦.

(١٩٤) المائدة: ٧٨.

(١٩٥) ينظر: تأويل مشكل القرآن ٥٧٧، ونزهة الاعين ٢/٥١.

(١٩٦) البقرة: ٣٦.

(١٩٧) النبأ: ١.

(١٩٨) المدثر: ٤٠-٤١-٤٢.

(١٩٩) ينظر: نزهة الاعين ٢/٥١.

(٢٠٠) الأنفال: ١.

(٢٠١) ينظر: نزهة الاعين ٢/٥١، والجامع لأحكام القرآن ١٧/٨٤.

(٢٠٢) النجم: ٣.

(٢٠٣) ينظر: نزهة الاعين ٢/٥١، والجامع لأحكام القرآن ١٩/٢٧٨.

(٢٠٤) الانشقاق: ١٩.

(٢٠٥) ينظر: الاشباه والنظائر في القرآن ١٩٠، والتصاريف ٢٢٧.

(٢٠٦) النساء: ٩٧.

(٢٠٧) الوجوه للدامغاني ٣٦٦، ونزهة الأعين ٢/٨٣.

(٢٠٨) الأعراف: ٣٨.

(٢٠٩) آية: ٢٥.

(٢١٠) آية: ١٨.

(٢١١) الفجر: ٢٩.

(٢١٢) النمل: ١٢.

(٢١٣) نوح: ١٦.

(٢١٤) ينظر: التصاريف ٢٢٧، ونزهة الاعين ٢/٨٣.

(٢١٥) هود: ٦٢.

(٢١٦) هود: ٩١.

(٢١٧) الشعراء: ١٨.

(٢١٨) ينظر: التصاريف ٢٢٧، والوجوه للدامغاني ٣٦٧، ونزهة الأعين ٨٣/٢.

(٢١٩) النحل: ٨٩.

(٢٢٠) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٩٩/١٠.

(٢٢١) الاسراء: ٧٢.

(٢٢٢) ينظر: نزهة الاعين ٨٢/٢، ومغني اللبيب ١٤٥/١.

(٢٢٣) الكهف: ٤٢.

(٢٢٤) طه: ٧١.

(٢٢٥) طه: ١٢٨.

(٢٢٦) آية: ٢٦.

(٢٢٧) ينظر: التصاريف ٢٢٨، ونزهة الاعين ٨٤/٢.

(٢٢٨) الحج: ٧٨.

(٢٢٩) العنكبوت: ٦٩.

(٢٣٠) ينظر: مغني اللبيب ١٤٤/١.

(٢٣١) البقرة: ٢.

(٢٣٢) البقرة: ٢٥.

(٢٣٣) البقرة: ٢٧.

(٢٣٤) ينظر: مغني اللبيب ٢٢٩/١.

(٢٣٥) الفاتحة: ٢.

(٢٣٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٠١/٢٠، ومغني اللبيب ٢٣٦/١.

(٢٣٧) البقرة: ٢٧٣.

(٢٣٨) الحشر: ٨.

(٢٣٩) ينظر: التصاريف ٢٩٩، ونزهة الاعين ١٤٠/٢.

(٢٤٠) آل عمران: ١٢٧.

(٢٤١) آل عمران: ١٤١.

(٢٤٢) آل عمران: ١٥٤.

(٢٤٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٧٧/٧.

(٢٤٤) آل عمران: ١٥٥.

(٢٤٥) الاعراف: ١٨.

(٢٤٦) النجم: ٣١.

(٢٤٧) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٧٧/٧.

(٢٤٨) النساء: ٢٦.

(٢٤٩) الصف: ٨.

(٢٥٠) ينظر: الاشباه والنظائر في القرآن٢٧٧.

(٢٥١) الأنعام: ١٠٥.

(٢٥٢) النحل: ٥٥.

(٢٥٣) آية: ٦٦.

(٢٥٤) آية: ٣٤.

(٢٥٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٣٥/١٥، ومغني اللبيب ٢٣٣/١.

(٢٥٦) الاعراف: ٤٣.

(٢٥٧) الاعراف: ٥٧.

(٢٥٨) الرعد: ٢.

(٢٥٩) آية: ٥.

(٢٦٠) ينظر: وجوه القرآن ٤٩٩.

(٢٦١) يونس: ٤.

(٢٦٢) آية: ٤٥.

(٢٦٣) ينظر: وجوه القرآن ٤٩٩.

(٢٦٤) الاعراف: ١٧٩.

(٢٦٥) ويسميها البعض لام العاقبة، ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩٦/١٠.

(٢٦٦) النحل: ٢٥.

(٢٦٧) القصص: ٨.

(٢٦٨) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٦٢/١٦.

(٢٦٩) الفتح: ٢.

(٢٧٠) الفتح: ٥.

(٢٧١) ينظر: مغني اللبيب ٢٣٤/١.

(٢٧٢) الاسراء: ٧٨.

(٢٧٣) ينظر: اعراب القرآن لأبن النحاس ٢٨/٣.

(٢٧٤) طه: ١٤.

(٢٧٥) ينظر: مغني اللبيب ٢٣٤/١.

(٢٧٦) الانبياء: ١.

(٢٧٧) ينظر: مغني اللبيب ٢٣٣/١.

(٢٧٨) العنكبوت: ٨.

(٢٧٩) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٠٩/١٤.

(٢٨٠) الحشر: ٢.

(٢٨١) الفتح: ٢٥.

(٢٨٢) ينظر: مغني اللبيب ٢٣٢/١.

(٢٨٣) البقرة: ١٤٣.

(٢٨٤) آل عمران: ١٧٩.

(٢٨٥) آل عمران: ١٧٩.

(٢٨٦) النساء: ٩٢.

(٢٨٧) الأنفال: ٣٣.

(٢٨٨) آل عمران: ١٦١.

(٢٨٩) التوبة: ١١٣.

(٢٩٠) ينظر: المفردات ٤٦٠، والجامع لأحكام القرآن ٣٠٢/١٢.

(٢٩١) النور: ٥٨.

(٢٩٢) وتسمى لام الاضافة، ينظر: معاني الحروف للرماني ١٦٦.

(٢٩٣) البقرة: ٢٥٥.

(٢٩٤) البقرة: ٢٤٨.

(٢٩٥) التين: ٤.

(٢٩٦) الحجر: ٩٢.

(٢٩٧) مريم: ٦٨.

(٢٩٨) القلم: ٥.

(٢٩٩) الفرقان: ٤٢.

(٣٠٠) البقرة: ١٤٣.

(٣٠١) الحج: ٦٥.

(٣٠٢) الحج: ٥٨.

(٣٠٣) الحج: ٦٠.

(٣٠٤) الحج: ٦٤.

(٣٠٥) الحج: ٦٦.

(٣٠٦) الواقعة: ٦٥.

(٣٠٧) الكهف: ١٨.

(٣٠٨) المؤمنون: ٧١.

(٣٠٩) البقرة: ٦٤.

(٣١٠) النساء: ٨٣.

(٣١١) النساء: ١١٣.

(٣١٢) ينظر: لسان العرب ٤١٥/٣.

(٣١٣) النحل: ١٢٦.

(٣١٤) العنكبوت: ١٠.

(٣١٥) هود: ٧.

(٣١٦) هود: ٧.

(٣١٧) هود: ٨.

(٣١٨) هود: ١٠.

(٣١٩) ينظر: معاني القرآن للفراء ٦٩/١.

(٣٢٠) يوسف: ٣٢.

(٣٢١) النحل: ٣٩.

(٣٢٢) البقرة: ١٠٢.

(٣٢٣) البقرة: ١٤٥.

(٣٢٤) ينظر: مغني اللبيب ٢٥١/١.

(٣٢٥) غافر: ٥٧.

(٣٢٦) الحشر: ١٣.

(٣٢٧) الحج: ١٣.

(٣٢٨) المؤمنون: ٣٠.

(٣٢٩) الصافات: ٨٣.

(٣٣٠) وتسمى عند البعض لام الابتداء، ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٣٢٥/٥.

(٣٣١) النحل: ٣٠.

(٣٣٢) يوسف: ١٠٩.

(٣٣٣) وهي ايضاً تسمى لام الابتداء، ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٣٢٥/٥.

(٣٣٤) البقرة: ٢٠٦.

(٣٣٥) النحل: ٢٩.

(٣٣٦) ينظر: معاني الحروف للرماني ٥٧.

(٣٣٧) البقرة: ١٨٥.

(٣٣٨) الحج: ٢٩.

(٣٣٩) يوسف: ٥٨.

(٣٤٠) العنكبوت: ١٢.

(٣٤١) سبأ: ٣.

(٣٤٢) ينظر: نزهة الاعين ٢٢٧/٢، والجامع لأحكام القرآن ١١٣/١٩.

(٣٤٣) الحجرات: ٢.

(٣٤٤) القيامة: ٣١.

(٣٤٥) وعند بعضهم لتوكيد القسم او نافية او ناهية، ينظر: تفسير الطبري ٢١٥/١٢، والجامع لأحكام القرآن ١٣١/٧، ولسان العرب ٣٢٥/٣.

(٣٤٦) الانعام: ١٥١.

(٣٤٧) القيامة: ١.

(٣٤٨) البلد: ١.

(٣٤٩) الحاقة: ٣٨-٣٩.

(٣٥٠) المعارج: ٤٠.

(٣٥١) الانشقاق: ٦٠.

(٣٥٢) التكوير: ١٥.

(٣٥٣) الاعراف: ٢٧.

(٣٥٤) النمل: ١٨.

(٣٥٥) الانفال: ٢٥.

(٣٥٦) ينظر: نزهة الاعين ٢/٢٢٧، ومغني اللبيب ١/٢٦٢.

(٣٥٧) البقرة: ١٢.

(٣٥٨) البقرة: ١٧٠.

(٣٥٩) ينظر: مغني اللبيب ١/٢٦٤.

(٣٦٠) البقرة: ٣٨.

(٣٦١) ينظر: لسان العرب ٣/٤١٥، ومغني اللبيب ١/٢٧٥.

(٣٦٢) النساء: ٧٥.

(٣٦٣) نوح: ١٣.

(٣٦٤) ينظر: لسان العرب ٢/٤١٥، وهي نافية للجنس.

(٣٦٥) البقرة: ٢.

(٣٦٦) الطور: ٢٣.

(٣٦٧) ابراهيم: ٣١.

(٣٦٨) ينظر: نزهة الاعين ٢/٢٢٧.

(٣٦٩) البقرة: ٤١.

(٣٧٠) البقرة: ٤٢.

(٣٧١) البقرة: ٢٣٢.

(٣٧٢) النساء: ١٧١.

(٣٧٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢/٤٩.

(٣٧٤) البقرة: ١٩٧.

(٣٧٥) الواقعة: ٧٩.

(٣٧٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٣/١٢٤، والاتقان في علوم القرآن ١/١١٨.

(٣٧٧) الشعراء: ١٢٩.

(٣٧٨) ينظر: مغني اللبيب ١/٢٨٨.

(٣٧٩) الكهف: ٦.

(٣٨٠) آية: ٣.

(٣٨١) طه: ٤٤.

(٣٨٢) ينظر: مغني اللبيب ١/٢٨٧.

(٣٨٣) البقرة: ٧٣.

(٣٨٤) البقرة: ٢١٩.

(٣٨٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/١٢٤، والبحر المحيط ٣/٢٤٠.

(٣٨٦) آل عمران: ٨١.

(٣٨٧) ينظر: والبحر المحيط ١/٤٢٦.

(٣٨٨) البقرة: ٧٤.

(٣٨٩) البقرة: ٧٤.

(٣٩٠) البقرة: ٧٤.

(٣٩١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ٥٤٢.

(٣٩٢) البقرة: ٢١٤.

(٣٩٣) آل عمران: ١٤٢.

(٣٩٤) آية: ١٦.

(٣٩٥) الجمعة: ٣.

(٣٩٦) ينظر: تأويل مشكل القرآن ٥٤٢.

(٣٩٧) يونس: ٩٨.

(٣٩٨) هود: ٦٦.

(٣٩٩) هود: ٧٧.

(٤٠٠) هود: ٩٤.

(٤٠١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ٥٤٢.

(٤٠٢) يس: ٣٢.

(٤٠٣) الزخرف: ٣٥.

(٤٠٤) الطارق: ٤.

(٤٠٥) ينظر: تفسير الطبري ٢٠٧/١٥، ومغني اللبيب ٢٧٥/١.

(٤٠٦) يونس: ٩٨.

(٤٠٧) هود: ١١٦.

(٤٠٨) تأويل مشكل القرآن ٥٤٠، وتفسير الطبري ٥٥٢/٢.

(٤٠٩) البقرة: ١١٨.

(٤١٠) الانعام: ٤٣.

(٤١١) البقرة: ٦٤.

(٤١٢) ينظر: مغني اللبيب ٣١٥/١.

(٤١٣) البقرة: ١٤٢.

(٤١٤) آل عمران: ١٤٤.

(٤١٥) النساء: ٦٦.

(٤١٦) البقرة: ٢٦.

(٤١٧) النساء: ١٥٧.

(٤١٨) ينظر: نزهة الاعين ١٦٦/٢، ومغني اللبيب ٣١٥/١.

(٤١٩) المؤمنون: ٤٠.

(٤٢٠) آل عمران: ١٥٩.

(٤٢١) النساء: ١٥٥.

(٤٢٢) آية: ١٣.

(٤٢٣) ينظر: مغني اللبيب ٢٩٩/١، والبيان في غريب اعراب القرآن ٢٩٣/٢.

(٤٢٤) يس: ٢٧.

(٤٢٥) الاعراف: ١٦.

(٤٢٦) آية: ٣٩.

(٤٢٧) ينظر: نزهة الاعين ١٦٧/٢، ومغني اللبيب ٣٤١/١.

(٤٢٨) آية: ٣- ٢٤- ٣٦.

(٤٢٩) آية: ٥٢.

(٤٣٠) النور: ٦١.

(٤٣١) ينظر: نزهة الاعين ١٦٧/٢.

(٤٣٢) هود: ١٠٧.

(٤٣٣) آية: ١٦.

(٤٣٤) ابراهيم: ٢٧.

(٤٣٥) ينظر: نزهة الاعين ١٦٧/٢، ومغني اللبيب ٢٩٨/١.

(٤٣٦) البقرة: ٦٨.

(٤٣٧) البقرة: ٦٩.

(٤٣٨) ينظر: نزهة الأعين ١٦٧/٢، ومغني اللبيب ٢٩٨/١.

(٤٣٩) البقرة: ١٧٥.

(٤٤٠) عبس: ١٧.

(٤٤١) الواقعة: ٨.

(٤٤٢) الواقعة: ٩.

(٤٤٣) الواقعة: ٢٧.

(٤٤٤) الواقعة: ٤١.

(٤٤٥) ينظر: التبيان في إعراب القرآن ١٨/١، ومغني اللبيب ٢٩٦/١.

(٤٤٦) الكهف: ٨٢.

(٤٤٧) المائدة: ١١٧.

(٤٤٨) الكهف: ٥١.

(٤٤٩) ينظر: مغني اللبيب ٣٠٤/١.

(٤٥٠) المائدة: ٢٤.

(٤٥١) المائدة: ١١٧.

(٤٥٢) المائدة: ١١٧.

(٤٥٣) آل عمران: ٧٥.

(٤٥٤) هود: ١٠٧.

(٤٥٥) ينظر: التبيان في اعراب القرآن ١٨/١، ومغني اللبيب ٢٩٦/١.

(٤٥٦) البقرة: ٣.

(٤٥٧) البقرة: ٢٣.

(٤٥٨) التوبة: ١٢٨.

(٤٥٩) ينظر: وجوه القرآن ٥١٩، والبرهان في علوم القرآن ٢٨٣/٤.

(٤٦٠) الأعراف: ٨٨.

(٤٦١) ينظر: وجوه القرآن ٥١٩.

(٤٦٢) التوبة: ٤٠.

(٤٦٣) الشعراء: ٦٢.

(٤٦٤) ينظر: نزهة الاعين ١٦٣/٢.

(٤٦٥) هود: ١١٢.

(٤٦٦) الفتح: ٢٩.

(٤٦٧) ينظر: مغني اللبيب ٣٣٣/١.

(٤٦٨) النور: ٦٢.

(٤٦٩) ينظر: نزهة الاعين ١٦٣/٢.

(٤٧٠) محمد: ٣٥.

(٤٧١) الحديد: ٤.

(٤٧٢) ينظر: وجوه القرآن ٥١٩.

(٤٧٣) مريم: ٥٨.

(٤٧٤) ينظر: المفردات ٤٧٠، ونزهة الاعين ١٦٣/٢.

(٤٧٥) البقرة: ١٥٣.

(٤٧٦) البقرة: ٢٤٩.

(٤٧٧) الانفال: ١٩.

(٤٧٨) النحل: ١٢٨.

(٤٧٩) ينظر: لسان العرب ٥٠٦/٣.

(٤٨٠) البقرة: ١٤.

(٤٨١) البقرة: ٩١.

(٤٨٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ٥٧٧، ونزهة الاعين ١٧٦/٢.

(٤٨٣) الانبياء: ٧٧.

(٤٨٤) المطففين: ٣٤.

(٤٨٥) ينظر: الوجوه للدامغاني ٤٤٢.

(٤٨٦) الرعد: ١١.

(٤٨٧) غافر: ١٥.

(٤٨٨) القدر: ٤- ٥.

(٤٨٩) ينظر: نزهة الاعين ٢/١٧٥.

(٤٩٠) النور: ٣٠.

(٤٩١) ينظر: نزهة الاعين ٢/١٧٦.

(٤٩٢) فاطر: ٤٠.

(٤٩٣) اية: ٤.

(٤٩٤) ينظر:الجامع لأحكام القرآن ١٢/٥٤، ومغني اللبيب ١/٣١٩.

(٤٩٥) الحج: ٣٠.

(٤٩٦) نوح: ٤.

(٤٩٧) ينظر: معاني الفراء ١/٣٥٤، ومغني اللبيب ١/٣١٩.

(٤٩٨) الاسراء: ٨٢.

(٤٩٩) النور: ٤٣.

(٥٠٠) الانعام: ١٣٠.

(٥٠١) الرحمن: ٢٢.

(٥٠٢) البقرة: ٨.

(٥٠٣) لقمان: ٦.

(٥٠٤) البقرة: ١٦٥.

(٥٠٥) ينظر: الأشباه والنظائر في القرآن ١٥٢.

(٥٠٦) الروم: ٤٠.

(٥٠٧) فاطر: ٣.

(٥٠٨) سبأ: ٧.

(٥٠٩) القصص: ١٢.

(٥١٠) طه: ٤٠.

(٥١١) الصف: ١٠.

(٥١٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/٤٥٧.

(٥١٣) الغاشية: ١.

(٥١٤) البروج: ١٧.

(٥١٥) ينظر: نزهة الاعين ٢/٢٢١.

(٥١٦) المائدة: ٩١.

(٥١٧) الانبياء: ٨٠.

(٥١٨) هود: ١٤.

(٥١٩) اية: ١٠٨.

(٥٢٠) ينظر: نزهة الاعين ٢/٢٢٠.

(٥٢١) البقرة: ٢١٠.

(٥٢٢) اية: ١٥٨.

(٥٢٣) اية: ٥٣.

(٥٢٤) اية: ٣٣.

(٥٢٥) اية: ٦٦.

(٥٢٦) اية: ١٨.

مصادر البحث ومراجعه

- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل ابراهيم، طبع بيروت (ب.ت).
- الأشباه والنظائر في القرآن الكريم: مقاتل بن سليمان البلخي (ت١٥٠هـ)، تحقيق: محمود شحاته، طبع مصر (١٩٧٥م).
- إعراب القرآن: أبو جعفر احمد بن محمد بن اسماعيل النحاس (ت٣٣٨هـ)، طبع بيروت (٢٠٠٥م).
- البحر المحيط: أبو حيان محمد بن يوسف الاندلسي (ت٧٤٥هـ)، طبع بعناية صدقي محمد جميل، بيروت (٢٠٠٥م).
- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تقديم وتعليق مصطفى عبد القادر عطا، طبع بيروت (٢٠٠٥م).

- البيان في غريب إعراب القرآن: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)، تحقيق: د.طه عبد الحميد، ومراجعة: مصطفى السقا، طبع مصر (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).
- تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد صقر، طبع مصر (١٩٧٣م).
- التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العُكبري (ت٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، طبع عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر (١٩٧٦م).
- التصاريف: يحيى بن سلاّم البصري، (ت٢٠٠هـ)، تحقيق: هند شلبي، طبع تونس (١٩٧٩م).
- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن): أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، ضبط وتعليق: محمود شاكر، طبع بيروت (ب.ت).
- تنوير المقياس من تفسير ابن عباس: أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآباوي (ت٨١٧هـ)، راجعه عبد العزيز سيد الأهل، ط٢، القاهرة (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).
- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القُرطبي (ت٦٧١هـ)، مراجعة: د.محمد ابراهيم الحفناوي وخرج احاديثه: د.محمود حامد، طبع القاهرة (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
- كتاب السبعة في القراءات: أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد (ت٣٢٤هـ)، تحقيق: د.شوقي ضيف (ط٢)، دار المعارف بمصر (١٩٨٠م).
- كتاب الوجوه (قاموس القرآن): الحسين بن محمد الدَّامغاني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، طبع بيروت (١٩٦٩م).
- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ)، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، طبع دار المعارف، القاهرة (١٩٨٤م).
- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت٢١٠هـ)، تحقيق: محمد فؤاد شزكين (ط٢)، مصر (١٩٧٠م).
- مجمع البيان في تفسير القرآن: الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨هـ) طبع طهران (١٣٧٩هـ).
- المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهاني (ت٥٠٢هـ)، أشرف على نشره: د.محمد أحمد خلف الله، طبع القاهرة (١٩٧٠م).
- معاني الحروف: أبو الحسن بن عيسى الرماني (ت٣٨٤هـ)، تحقيق: د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي (ط٣)، طبع جدة (١٩٨٤م).

- معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح اسماعيل شلبي، طبع دار الكتب المصرية (١٩٥٥-١٩٧٢م).
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة (ب.ت).
- المناهج التفسيرية في علوم القرآن: جعفر السبحاني (ط٢)، بيروت (٢٠٠٢م).
- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: سَيِّدة مهر النساء، طبع حيدرآباد (١٩٧٤م).
- وجوه القرآن: أبو عبد الرحمن اسماعيل بن أحمد الحيري، النيسابوري (ت٤٣١هـ)، تحقيق: د.نجف عرشي، طبع مشهد (١٩٨٢م).

(لا) الناهية
في القرآن الكريم

أ.د.دريد حسن احمد
كلية الاداب/ قسم اللغة العربية
جامعة العلوم الاسلامية العالمية

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه آجمعين وبعد، فهذا بحث موجز نتحدث فيه عن (لا) الناهية في القرآن الكريم، وقد بحثت (لا) الناهية في رسائل جامعية ولكن بحثها في الأعم الأغلب جاء ضمن بحث (لا) على وجه العموم فتحدث الباحثون عن (لا) النافية، و(لا) الزائدة، و(لا) الناهية ضمن الإطار اللغوي العام، وها نحن أولاء نسهم في دراسة جانب (لا) الناهية، وخصصنا بحثنا في القرآن الكريم فتحدثنا عن الأساليب الفنية لهذا الحرف في القرآن الكريم، وتبين لنا من خلال البحث أن للسياق الأثر الأكبر لفهم استعمال هذا الحرف.

وقد تطلب البحث اعتمادنا على مصادر ومراجع متنوعة منها كتب التفسير كتفسير الطبري، والقرطبي وأبي حيان وابن عاشور، ومنها كتب تختص بدراسة أسلوب القران مثل كتاب (التعبير القرآني) للدكتور فاضل السامرائي، واستفدنا كثيرا من كتاب (دراسات لأسلوب القران الكريم) للأستاذ محمد عبد الخالق عضيمة وهو كتاب حافل وموسوعة علمية للوقوف على أساليب الكتاب العزيز ويقع في أحد عشر مجلداً واستغرق عمل المؤلف فيه رحمه الله أكثر من ثلاثين عاماً، ورجعنا الى بعض كتب النحو وعولنا كثيراً على مؤلفات الدكتور فاضل السامرائي بهذا الخصوص مثل كتاب (معاني النحو) وكتاب (الجملة العربية والمعنى) وهما كتابان عظيمان لاهتمامهما بالجانب المعنوي من النحو، على طريقة العالم اللغوي الفذ عبد القاهر الجرجاني صاحب نظرية النظم. وكذلك رجعنا الى كتاب (النحو الوافي) وهو أعظم موسوعة نحوية ميسّرة في هذا العصر، بما يمتاز به من سعة وإحاطة وشمول في المادة، ورشاقة في الأسلوب، ومناسبة العصر الذي نعيش فيه، ويسر في العرض وذكاء في المعالجة، ونفرة من التعقيد الذي كاد يطيح بأركان النحو، وفي علوم القرآن رجعنا الى كتاب (البرهان) للإمام الزركشي وهو كتاب يهتم في قسم كبير منه بالأسلوب القرآني علاوة على الجانب التقليدي لموضوعات تدخل في صميم موضوعات علوم القرآن كالمكي والمدني والمحكم والمتشابه وما الى ذلك وفي الختام أدعو الله العلي القدير أن يمدنا بمدد منه وتوفيق لخدمة كتابه العزيز إنه نعم المولى ونعم النصير... والحمدُ لله رَبّ العالمين.

(لا) الناهية

وهي التي يطلب بها الكف عن الشيء وعن فعله، إن كان النهي صادراً من أعلى لأدنى تسمى ناهية وإن كان من أدنى لأعلى سميت دعائية، وإن كان مساو الى نظيره سميت (لا) للالتماس، فتسميتها (لا) الطلبية كما يرى الأستاذ عباس حسن أولى، لأن طلب الكف بها يشمل حالاتها الثلاث[١] و(لا) ليس أصلها لام الأمر زيدت عليها ألف ففتحت لأجلها خلافا للسهيلي، وقال ابو حيان لأن ذلك دعوى لا دليل على صحتها[٢] وقد عدَّ الأستاذ عباس حسن ذلك من الأوهام أو الخرافات أو الفضول. وهناك ألفاظ أخرى غير (لا) فقيل (لكنَّ) أصلها (لكن) و(أن) فطرحت الهمزة للتخفيف، وهكذا قالوا في الألفاظ (لات) و(لوما) و(هلا) وغيرها.

قال عباس حسن: }فأي كلام هذا ومن أين جاءوا به؟ أقال لهم العرب ذلك وحللوا لهم اللفظة هذا التحليل العجيب وركبوها هذا التركيب المستغرب أم أنه كلام مرسل هو بالمزح أشبه؟ لا شك أنه تحليل لا سند له من إسناد الحق والواقع فسمّه إذاًما شئت{[٣].

وجزم فعل المتكلم بها قليل جدا نحو الحديث الشريف }لا ألفينّ أحدكم متكئاً على أريكته{ وجاءت في قراءة شاذة في قوله تعالى: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦] فقرأ الحسن والشعبي (ولا نكتمْ) بجزم الميم نهياً أنفسهما عن كتمان الشهادة[٤] والأكثر أن يكون المنهي بها فعل الغائب والمخاطب، ومن الغائب قوله تعالى: ﴿فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ﴾ [الاسراء: ٣٣] وقوله: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [أل عمران: ٢٨][٥]، والمخاطب نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾[الممتحنة: ١][٦] وجاء في كتاب (رصف المباني) في الحديث عن (لا) واختصاصها بالجزم: } وإنما جزمت في هذا الموضع– يعني المضارع– لأنها اختصت بالفعل ولم تكن كجزء منه نحو السين وسوف، وكل ما اختص بالفعل ولم يكن كجزء منه فبابه الجزم المختص بالفعل، كما أن ما اختص بالاسم ولم يكن كجزء منه كالألف واللام التي للتعريف فبابه الخفض المختص بالأسماء، و(لا) هذه تخلّص الفعل المضارع للاستقبال، لأنها نقيضة لـ(تفعلُ) المختصة للحال، فإن قلت: (لا تفعل الآن) فعلى معنى تقريب المستقبل إلى الحال كما تقول: (لتفعل الأن) لذلك{[٧].

و(لا) تكون للنهي على مقابلة الأمر لأنه يقال: (اضرب زيداً) فتقول: (لا تضربه) ويقال: (اضرب زيداً وعمراً) فتقول: (لا تضرب زيداً وعمراً) بتكريرها، لأنه جواب عن اثنين فكان مطابقاً لما بني عليه من حكم الكلام السابق، فإن قولك: (اضرب زيداً وعمراً) جملتان في الأصل(٨).

وتحذف (لا) لفهم المعني نحو (لا تضرب زيداً وتشتم عمراً) ومنه (لا تأكل السمك وتشرب اللبن) أي لا تفعل واحداً منهما، هذا بخلاف (لا تضرب زيداً وعمراً) حيث كان الظاهر أن النهي لا يشملهما لجواز إرادة الجمع بينهما، وبالجملة فالفرق غامض وهو أن العامل في (لا تأكل السمك وتشرب اللبن) متعين وهو (لا) وقد يجوز حذف العامل لقرينة والعامل في (لا تضرب زيداً وعمراً) غير متعين إذ يجوز أن تكون الواو بمعنى (مع) فوجب إثبات (لا) رفعا للبس(٩). ويقرر اللغويون أن (لا) النافية قد تفيد النهي دون أن تلزم إفادة أقوى من إفادة (لا) الناهية نحو قول الرسول ﷺ: }**لا يشيرُ أحدكم الى أخيه بالسلام**{ برفع المضارع (يشير) وإثبات الياء قبل الراء وهو نهي بلفظ الخبر، لأن معنى النهي هو طلب الكف عن الشيء فهو محض طلب مجرد لا يفيد بذاته أن الكف يتحققُ أو لا يتحققُ، بخلاف النفي ففيه قطع بعدم حصول الشيء(١٠).

ويمكن تلخيص أشهر أحكام (لا) الناهية بالنقاط الأتية:

١. أنها تجزم المضارع بشرطين أولهما الاّ يفصل بينهما فاصل إلا عند الضرورة الشعرية.
٢. أن لا تسبقها (إن) الشرطية أو غيرها من أدوات الشرط فإن سبقت بإحداها صارت نافية لا تجزم.
٣. ومن ذلك يجب حذف المضارع في حالة واحدة هي أن ينوب عن مصدر محذوف مؤكد دال على نهي نحو (سكوتاً لا كلاماً) أي اسكت سكوتاً لا تتكلم كلاماً.
٤. ومن ذلك كثرة جزمها المضارع المبني للمعلوم إذ كان مبدوءاً بالتاء أو الياء نحو قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾ [التوبة: ٤٠] ونحو قولنا: }لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق{.
٥. إن كان المضارع مبدوءاً بعلامة التكلم (الهمزة او النون) فمن النادر الذي لا يقاس عليه أن تجزم، لأن المتكلم لا ينهي نفسه إلا مجازاً، فإن كان مبدوءاً بعلامة التكلم مع بنائه للمجهول جزمته بكثرة نحو (لا أخرج من وطني إلا تحت ظلال السيوف) أو (لا نخرج

من وطننا). وانما كثر هذا، لأن النهي متجه الى غير المتكلم فأصل الكلام لايخرجني أحد ولا يخرجنا أحد، فالنهي منصرف للفاعل وهو غير المتكلم ثم حذف الفاعل وناب عنه ضمير المتكلم(١١).

وقد تتكرر (لا) لغرض بلاغي، فمن المعلومأن العرب إذا أرادت تثبيت معنى من المعاني وأرادت تمكينه في النفس احتاطت له من أن يقع في الوهم ومن بين هذه الطرائق تكرار (لا) الناهية كما في قوله تعالى: ﴿ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَآ أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [المنافقون: ٩] أي سواء كان ذلك على جهة الاجتماع أو الانفراد ولو قال: لا تلهكم أموالكم وأولادكم.

لأحتمل النهي عن اجتماعها وأنه لو انشغل بواحد منهما لم يدخل في النهي(١٢) ونحو ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَـٰٓئِدَ ﴾ [المائدة:٢] فان النهي عن احلال ذلك بكل حال اجتمعت أم تفرقت، ولو حذف (لا) بعد الواو لا حتمل أن يكون النهي عن حالةالاجتماع ولو أحل واحدا منها لجاز(١٣).

وقد تستعمل (أو) في سياق النهي بدلا من الواو لتحقيق غرض دقيق ما كان يتحقق لولاهذاالاستعمال كقوله تعالى: ﴿ فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾ [الانسان:٢٤] فـ(أو) تقتضي النهي عن طاعة أحدهما فلم لم يذكر الواو حتى يكون نهيا عن طاعتهما جميعا؟ الجواب ذكروا فيه وجهين:

الأول: وهو الذي ذكره الزجاج واختاره أكثر المحققين أنه لو قيل: (ولا تطعهما) لجاز أن يطيع أحدهما لأن النهي عن طاعة مجموع شخصين لا يقتضي النهي عن طاعة كل واحد منهما وحده، أما النهي عن طاعة أحدهما فيكون نهيا عن طاعة مجموعها، لأن الواحد داخل في المجموع.

والثاني: قال الفراء تقدير الآية لا تطع منهم أحدا سواء كان آثما أو كفورا كقول الرجل لمن يسأله شيئا: لا أعطيك سواء سألت أو سكت(١٤).

وهل الرسول ﷺ كان يطيع أحدا من هؤلاء، حاشاه من ذلك وانما الفائدة من هذا النهي هو أن الناس محتاجون الى مواصلة التنبيه والارشاد لأجل ما تركب فيهم من الشهوات الداعية الى الفساد، وإن أحدا لو استغنى عن توفيق الله وإمداده وإرشاده لكان أحق الناس به

هو الرسول المعصوم، ومتى ظهر ذلك عرف كل مسلم لأنه لابد له من الرغبة الى الله والتضرع اليه في أن يصونه عن الشبهات والشهوات(١٥).

والنهي عن الكون على صفة أبلغ من النهي عن نفس الصفة فلذلك جاء التنزيل عليه نحو قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ [البقرة: ١٤٧] ونحو قوله: ﴿ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [الآنعام: ٣٥] ولم يقل: (لا تمتر) و(لا تجهل) وتقرير ذلك أن قولك: (لا تكن ظالما) نهي عن الكون بهذه الصفة والنهي عن الكون على صفة أبلغ من النهي عن تلك الصفة، اذ النهي عن الكون على صفة يدل على عموم الأكوان المستقبلةعن تلك الصفة، والمعنى (لا تظلم) في كل أكوانك أي في كل فرد من أكوانك فلا يمر بك وقت يؤخذ منك فيه ظلم فيصير كأن فيه نصا على سائر الأكوان بخلاف (لا تظلم) فانه يستلزم الأكوان وفرق بين دلالة بالنص وبين ما يدل دلالة بالاستلزام(١٦).

وهناك آيات يتوجه فيها النهي للرسول ﷺ وهو في الحقيقة يقصد به غيره جاءت على طريقة نهي الكينونة وهي أغلب مواطن النهي الموجهة له ﷺ كقوله تعالى: ﴿ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ [البقرة: ١٤٧] وقد أكّد الطبري المعنى الذي قلناه فأورد سؤالا وأجاب عنه، فان قال قائل أو كان النبي ﷺ شاكا في أن الحق من ربه أو في أن القبلة التي وجهه الله اليها حق من الله تعالى ذكره حتى نهي عن الشك في ذلك فقيل له: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ قيل ذلك من الكلام الذي تخرجه العرب مخرج الأمر أو النهي للمخاطب به والمراد به غيره، كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴾ [الأحزاب: ١] ثم قال: ﴿ وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٢] فخرج الكلام مخرج الامر للنبي والنهي له والمراد به أصحابه المؤمنون(١٧) وهذه هي طريقة القرآن في مخاطبة الأمة، فالخطاب يأتي موجها للقدوة والمراد به عامة الناس، وهذا ما ذهب اليه ابن عاشور في أن المقصود من خطاب النبي ﷺ تحذير الأمة، وهذه عادة القرآن في كل تحذير مهم ليكون خطاب النبي يمثل ذلك وهو أقرب الخلق الى الله تعالى وأولاهم بكرامته دليلا على أن من وقع في مثل ذلك من الامة قد حقت عليه كلمة العذاب، وليس له من النجاة باب، ويجوز أن يكون الخطاب في قوله: ﴿مِن رَّبِّكَ﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ﴾ خطاباً لغير معين من كل من يصلح لهذا الخطاب(١٨) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا

﴿ وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ [الاعراف: ٢٠٥] فقال: ﴿ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ فهذا الأسلوب أشد من الانتفاء وفي النهي من نحو (لا تعفو)؛ لأنه يفرض جماعة يحق عليهم وصف الغافلين فيحذر من أن يكون في زمرتهموذلك أبيّن للحالة المنهي عنها(١٩) ولخص الطبري معنى الآية بأنه يقول ولا تكن من اللآهين اذا قرئ القرآن عن عظاته وعبره وما فيه من عجائبه ولكن تدبر ذلك وتفهّمه وأشعره قلبك بذكر الله وخضوع له وخوف من قدرة الله عليك إن أنت غفلت عن ذلك(٢٠).

ويبدو أن بعض المفسرين قد ظن إمكانية وقوع بعض تلك الأوصاف في حق الرسول الأعظم ﷺ، ولذلك نجد ابن عاشور قد نبَّه على هذا الوهم الذي وقع فيه بعض المفسرين وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [الانعام: ٣٥] فيقول وانما عدل عن الأمر بالعلم؛ لأن النهي عن الجهل يتضمنه فيتقرر في الذهن مرتين، ولأن في النهي عن الجهل بذلك تحريضا على استحضار العلم به، كما يقول للمتعلم لاتنسَ هذه المسألة، وليس في الكلام نهي عن شيء تلبس به الرسول ﷺ كما توهمه جمع من المفسرين وذهبوا فيه مذاهب لا تستبين(٢١).

ويوضح القرطبي معنى النهي أي لاتحزن على كفرهم فتقارب حال الجاهلين، وقيل الخطاب له والمراد أمته، فأن قلوب المسلمين تضيق من كفرهم وإذايتهم(٢٢).

وقرر الرازي أيضا أن مثل هذا الكلام لاينبغي وقوعه من الرسول ﷺ وإنما القصد من ذلك التحذير، فهذا النهي لايقتضي إقدامه على مثل هذه الحالة والمقصود أنه لاينبغي أن يشتد تحسرك على تكذيبهم ولا يجوز أن تجزع من إعراضهم عنك، فإنك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل، والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة(٢٣).

ويشير الرازي الى ناحية بلاغية دقيقة جاءت على طريق مايسمى بالقلب في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴾ [النحل: ١٢٧] قال هذا من الكلام المقلوب؛ لأن الضيق صفة والصفة تكون حاصلة في الموصوف ولايكون الموصوف حاصلا في الصفة، فكان المعنى فلايكن الضيق فيك، إلا أن الفائدة في قوله: ﴿ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ ﴾ هو أن الضيق إذا عظم وقوي صار كالشيء المحيط بالانسان من كل الجوانب وصار كالقميص المحيط به، فكانت الفائدة في ذكر هذا اللفظ هذا المعنى(٢٤) وقد تحذف النون من (ولا تكن)

لأغراض بلاغية، والملاحظ على القدماء أنهم لم ينبهوا على هذه الناحية وإنما كان اهتمامهم منصبا على التعليل النحوي فقط لهذا الحذف، وقد أشار الأستاذ فاضل السامرائي في كثير من كتبه إلى تعليل هذه الظاهرة بلاغيا، فذكر أن النون قد حذفت سبع عشرة مرة في القرآن الكريم، ولم تحذف مع إمكان الحذف في سبعة وخمسين موطنا، وما ذلك إلا لسبب بلاغي يقتضيه المقام وليس لمجرد التخفيف أو لكثرة الاستعمال كما يقول النحويون(٢٥) فيمكن أن يكون الحذف إشارة الى أن المتكلم لايقوى على إتمام الكلام لما فيه من الضعف أو لرغبته عن الحديث، فيوجز في كلامه من ذلك قول أهل النار: ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴾ [المدثر: ٤٣-٤٤] وقد يكون الحذف للوغول في نفي حصول الشيء فإنك تحذف للتنبيه على أن فعل الوجود لم يتم فكيف بالشيء نفسه نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل: ١٢٠] أي البتة(٢٦).

وقد يكون الحذف بالتنبيه على مبدأ الشيء وحقارته نحو: ﴿ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ﴾ [القيامة:٣٧](٢٧) وفي سورة النحل قال تعالى: ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ ﴾الآية ١٢٧. فالنهي جاء بـ(لاتك) ولم يقل (لاتكن) ولهذا الحذف سبب معنوي أن الآية نزلت حين مثّل المشركون بالمسلمين يوم أحد بقروا بطونهم وقطعوا مذاكيرهم فوقف رسول الله ﷺ على حمزة وقد مثّل به فرآه مبقور البطن فقال: }أما والذي أحلف به لئن أظفرني الله بهم لأمثلن بسبعين مكانك{ فنزلت هذه الآية، فقد أوصاه ربنا بالصبر ثم نهاه أن يكون في ضيق من مكرهم فقال له: ﴿وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ ﴾أي لايكون في صدرك ضيق مهما قل، فحذف النون من الفعل إشارة الى ضرورة حذف الضيق من النفس أصلا(٢٨).

ويأتي التعبير بنون التوكيد للمبالغة في النهي كقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [يونس: ١٠٥] فهو نهي مؤكد لمعنى الأمر الذي قبله تصريحا بمعنى حنيفا وتأكيد الفعل المنهي عنه بنون التوكيد للمبالغة في النهي عنه إعتناء بالتبرؤ من الشرك(٢٩).

ونظّر الطبري بأمثلة جميلة حية من شواهد كلام العرب لتوضيح أسلوب قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ﴾ الى قوله: ﴿ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ [يونس: ٩٤] يقول

الطبري: }قد بينّا في غير موضع من كتابنا هذا استجازة العرب قول القائل منهم لمملوكه: إن كنت مملوكي فانته الى أمري، والعبد المأمور بذلك لايشك سيده القائل له ذلك أنه عبده. وكذلك قول الرجل منهم لابنه: إن كنت ابني فبرّني. وهو لايشك في ابنه أنه ابنه وأن ذلك من كلامهم صحيح مستفيض فيهم، وذكرنا ذلك بشواهد وأن منه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة: ١١٦] وقد علم تعالى أن عيسى لم يقل ذلك، وهذا من ذلك لم يكن ﷺ شاكا في حقيقة خبر الله وصحته والله تعالى بذلك من أمره كان عالما ولكن تعالى خاطبه خطاب قومه بعضهم بعضا إذ كان القرآن بلسانهم نزل{[٣٠].

وذهب ابن عاشور الى أن ذلك تعريض بالآخرين، فلما كان المقصود من ذلك علم السامعين بعلم التعريض لاعلم الرسول عليه الصلاة والسلام؛ لأنه ليس يحمل الحاجة لإعلامه بأنه على الحق قرنت الجملة بحرفي التأكيد وهما لام القسم و(قد) لدفع إنكار المعرض بهم، وبذلك كان تفريع ﴿ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ تعريضا أيضا بالمشركين[٣١].

وذهب الزمخشري الى أن ذلك يفيد الثبات في نفي الصفات السلبية أي فاثبت ودم على ما أنت عليه من انتفاء المرية عنك والتكذيب بآيات الله، ويجوز أن يكون على طريق التهييج والإلهاب ولزيادة التثبيت والعصمة. وقيل خطاب الرسول ﷺ والمراد خطاب أمته ومعناه: فإن كنتم في شك مما أنزلنا إليكم، وقيل الخطاب للسامع ممن يجوز عليه الشك كقول العرب إذا عزّ أخوك فهن. وقيل (إن) للنفي أي فما كنت في شك فاسأل[٣٢].

وقد يقصد بالنهي تأكيد الأمر بشيء آخر نحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [الانعام: ١٤] فالكلام نهي من الله لرسوله مقصود منه تأكيد الأمر بالاسلام؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فذكر النهي عن الضد بعد ذلك تأكيدا له، وهذا التأكيد لتقطع جرثومة الشرك من هذا الدين[٣٣].

وفي قوله تعالى: ﴿ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ [الانعام: ١١٤] ذهب ابن عاشور في النهي بقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ ثلاثة احتمالات: الأول أن يكون خطابا للنبي ﷺ فيكون التفريع على قوله: ﴿ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ أي فلا تكن من الممترين في أنهم يعلمون ذلك والمقصود تأكيد الخبر كقول القائل

بعد الخبر: هذا ما لا شك فيه. الثاني ويجوز أن يكون خطابا لغير معيّن ليعم كل من يحتاج الى مثل هذا الخطاب، أي فلا تكوننّ أيها السامع من الممترين أي الشاكين في كون القرآن من عند الله، فيكون التفريع على قوله: (منزل من ربك بالحق) أي فهذا أمر قد اتضح فلا تكن من الممترين فيه. الثالث: ويحتمل أن يكون المخاطب الرسول عليه الصلاة والسلام والمقصود من الكلام المشركون الممترون على طريقة التعريض كما يقال: إياك أعني واسمعي يا جارة.

وقال ابن عاشور عن الاحتمال الثالث أنه أحسن الوجوه، والحقيقة أن هذه الاحتمالات الثلاثة كلها محتملة ولامانع من الأخذ بها، وهذا ما قرره ابن عاشور في ختام حديثه فقال: }وعلى كل الوجوه كان حذف متعلق الامتراء لظهوره من المقام تعويلا على القرينة، وإذ قد كانت هذه الوجوه الثلاثة غير متعارضة صح أن يكون جميعها مقصودا من الآية لتذهب أفهام السامعين الى ماتتوصل اليه منه، وهذا في ما أرى من مقاصد إيجاز القرآن وهو معنى الكلام الجامع، ويجيء مثله في آيات كثيرة، وهو من خصائص القرآن{(٣٤).

وكلام ابن عاشور نفيس جدا في إشارته الى خصائص الأسلوب القرآني وتضمنه المعاني المتعددة في التعبير الواحد وهو من دلائل الإعجاز، وحديثه هذا يشبه ما تناوله الدكتور فاضل السامرائي لقضية التوسع في المعنى في التعبير القرآني.

ولابن عاشور كلام مشابه لكلامه السابق عند الحديث في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هَٰؤُلَاءِ ﴾ [هود: ١٠٩] فذهب الى أن النهي في قوله: (فلاتك في مرية) يحتمل ثلاثة أوجه: الأول يقصد به أي سامع لاسامع معين سواء كان ممن يظن به أن يشك ذلك أم لا، إذ ليس المقصود معينا.

الثاني: ويجوز أن يكون الخطاب للنبي ويكون (لا تك) مقصوداً به مجرد تحقيق الخبر فإنه جرى المثل في ذلك في كلام العرب مثل كلمة (لا شك) و(لا محالة) و(لا أعرفنك) ونحوها، ويبدو لي أن هناك بعض النصوص القرآنية تجري مجرى المثل من مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾ [القصص: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴾ [الكوثر: ٣].

الثالث: ويجوز أن يكون تثبيتاً للنبي ﷺ على ما يلقاه من قومه من التصلب في الشرك، أي لا تكن شاكاً في أنك لقيت من قومك من التكذيب مثل مالقيته الرسل من أممهم، فإن هؤلاء ما يعبدون إلا عبادة كما يعبد آباؤهم من قبل متوارثيها عن أسلافهم من الأمم البائدة[٣٥] وذهب أبو حيان إلى وجه واحد في التأويل وهو متوجه إلى من داخله الشك لا إلى الرسول ﷺ، والمعنى والله أعلم قل يا محمد لكل من شك لاتك في مرية مما يعبد هؤلاء فإن الله لم يأمرهم بذلك وإنما اتبعوا في ذلك آباءهم تقليداً لهم وإعراضاً عن حجج العقول[٣٦].

وقد يكون النهي لغرض التعريض بالكافرين كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ ۚ فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۚ ﴾ [هود: ١٧] فالخطاب في قوله (فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ) للنبي ﷺ، والنهي مستعمل كناية تعريضية بالكافرين بالقرآن لأن النهي يقتضي فساد المنهي عنه ونقصه، فمن لوازمه ذم المتلبس بالمنهي عنه، ولما كان المخاطب غير مظنة للتلبس بالمنهي عنه فيتطلب منه تركه ويكون المنهي طلب تحصيل الحاصل تعين أن يكون النهي غير مراد به الكف والإقلاع عن المنهي عنه فيكون مستعملاً في لازم ذلك بقرينة المقام، وما يزيد ذلك وضوحاً قوله تعالى في سورة ألم السجدة: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَلَا تَكُن فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِۦ ۖ ﴾ [السجدة: ٢٣] فإنه لو كان المقصود تحذير النبي ﷺ من الامتراء في اللوح لما كان لتفريع ذلك على إيتاء موسى عليه السلام الكتاب ملازمة، ولكن لما كان المراد التعريض بالذين أنكروا الوحي قدم إليهم احتجاج سبق الوحي لموسى عليه السلام.

و(في) للظرفية المجازية المستعملة في تمكن التلبس نظراً لحال الذين استعمل النهي كناية عن ذمهم فإنهم متلبسون بمزية شديدة في شأن القرآن[٣٧].

والنهي عن قربان فعل الشيء أبلغ من النهي عن فعله، وجاء ذلك في القرآن كثيراً[٣٨] مثل النهي عن قربان حدود الله، والفواحش، ومال اليتيم، والزنى وغير ذلك.

وقد بالغ تعالى في النهي عن أن يصلي المؤمن وهو سكران بقوله: ﴿ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء: ٤٣]؛ لأن النهي عن قربان الصلاة أبلغ من قوله لا تصلوا وأنتم سكارى، وقيل هو على حذف مضاف أي لا تقربوا مواضع الصلاة[٣٩].

وجاء النهي عن القربان للحدود وهو أبلغ من النهي عن الالتباس بها، وجاء هنا (فلا تقربوها) وفي مكان آخر ﴿ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وقوله: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ ﴾ [النساء: ١٤] وذكر أبو حيان السر من استعمال (لا تعتدوها) في القرآن الكريم، فذكر ضابطاً عاماً وهو أنه حيث جاء هذا التعبير فإنه يأتي عقب بيان عدد الطلاق وذكر أحكام العدة والإيلاء والحيض، فناسب أن ينهي عن التعدي فيها وهو مجاوزة الحد الذي حده الله فيها. وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ ﴾ [النساء: ١٤] جاء بعد أحكام المواريث وذكر أنصباء الوارث والنظر في أحوال الأيتام وبيان عدد ما يحل من الزوجات، فناسب أن يذكر عقيب هذا كله التعدي الذي هو مجاوزة ما شرعه الله من هذه الأحكام إلى ما لم يشرعه[٤٠].

وجاء نهي المشركين عن القرب من المسجد الحرام في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَاۚ ﴾ [التوبة: ٢٨] وفي النهي عن القربان منعهم عن دخوله والطواف به بحج أو عمرة أو غير ذلك كما كانوا يفعلون في الجاهلية، وهذا النهي من حيث المعنى هو متعلق بالمسلمين أي لا يتركونهم يقربون المسجد الحرام[٤١] و(لا يقربوا) نهي لذلك حذفت منه النون[٤٢].

وجاء النهي عن القربان لآدم وزوجه وهو أبلغ من النهي عن الفعل نفسه في قوله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ٣٥]. فقال: ﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾ فنهاهما عن القربان وهو أبلغ من أن يقع النهي عن الأكل لأنه إذا نهى عن القربان.

فكيف يكون الأكل منها، والمعنى لا تقرباها بالأكل لا أن الإباحة وقعت في الأكل[٤٣] وقال ابن عاشور: }فالنهي عن القربان أبلغ من النهي عن الأكل لأن القرب عن الشيء ينشئ داعية وميلاً إليه، ففي الحديث }من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه{[٤٤] وقال بعض أرباب المعاني في قوله: (ولا تقربا) إشعار بالوقوع في الخطيئة والخروج من الجنة، وإن سكناه فيها لا يدوم لأن المخلد لا يحظر عليه شيء ولا يؤمر ولا ينهى، والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ ﴾ [البقرة: ٣٠] فدل على خروجه منها[٤٥].

ونهى عن القرب من الفواحش في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾ [الأنعام: ١٥١] وهو أبلغ في التحدي من النهي عن ملابستها لأن القرب من الشيء مظنة الوقوع فيه ولما لم يكن للإثم قرب وبعد لكان القرب مراداً به الكناية عن ملابسته الإثم أقل ملابسة لأنه من المتعارف أن يقال ذلك في الأمور المستقرة في المكنة إذا قيل لا تقرب منها فهم النهي عن القرب منها ليكون النهي عن ملابستها بالأحرى[٤٦] ونهى عن القربان من الزنى بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢] وهو أبلغ من أن يقول: (ولا تزنوا) فإن معناه لا تدنوا من الزنى[٤٧] وقال القفال: إذا قيل للإنسان لا تقربوا هذا، فهذا آكد من أن يقول له لا تفعله [٤٨] ولما نهى تعالى عن قتل الأولاد نهى عن التسبب في إيجاده من الطريق غير المشروعة، فنهى عن قربان الزنى واستلزم ذلك النهي عن الزنا[٤٩] ومن أساليب العربية أن يُنهى الفاعل والمراد غيره نحو (لا أرينك ههنا) فقد جاءت (لا) لنهي المتكلم والمنهي في الحقيقة هو المخاطب أي لا تكن ههنا حتى لا أراك[٥٠] وعلى ذلك ورد أمثلة من القرآن الكريم بأسلوب فني جميل تمثل ظاهرة فنية جميلة تستحق الوقوف عندها وجلاء أمرها، وخير ما وجدت في ذلك إشارات الدكتور فاضل السامرائي في بعض كتبه وذكر أمثلة تكشف عن مزاياها، وفي أغلب الأحيان عندما تصادف القدماء هذه الظاهرة يشيرون بعبارة (لا أرينك ههنا) السالفة الذكر كشاهد يوضح هذا الأسلوب، وهو أسلوب مجازي يحتاج إلى تركيز الذهن لفهمه وتصوره، لأن هذا الأسلوب فيه شيء من المغايرة للأساليب المألوفة في الكلام، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ﴾ [التوبة: ٨٥] فظاهر النهي هنا هو للأموال إذ أسند الإعجاب إليها والمنهي في الحقيقة هو المخاطب أي لا تعجب يا محمد بأموالهم[٥١]، فالأصل في النهي هنا موجه إلى الأموال وكثير من الناس لم يفهم هذه الحقيقة، ويعتقدون أن النهي موجه إلى المخاطب بشكل مباشر، في حين هو موجه إليه بطريقة مجازية غير مباشرة، وهو أبلغ من نهي المخاطب بالأسلوب المباشر، والعربي في العصور المنصرمة كان يفهم هذا الأسلوب على حقيقته، ولكن العربي اليوم بعد أن فسد اللسان صار يعسر عليه فهم مثل تلك الأساليب العالية. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ٩] وحقيقة المعنى لا تلتهوا بالأموال والأولاد، فنهي الأموال والأولاد والمنهي في الحقيقة هم المخاطبون[٥٢]. وقد حذر تعالى المؤمنين أخلاق المنافقين، أي لاتشتغلوا بأموالكم كما فعل المنافقون عن ذكر الله أي عن الحج والزكاة وقيل

قراءة القرآن أو عناِد امة الذكر أو عن الصلوات الخمس أو جميع الفرائض كما ذكر المفسرون[٥٣] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ ﴾ [فاطر: ٥] فالنهي موجه لفظاً للدنيا وللغرور وهو الشيطان، والمنهي في الحقيقة هم المخاطبون[٥٤] والناس على ثلاثة أقسام، قسم تغره الدنيا إلى نفسها فيميل إليها، وقسم يوسوس في صدره الشيطان ويزين في عينه الدنيا ويؤمله ويقول إنك تتلذذ بها ثم نتوب فتجتمع لك الدنيا والآخرة، فنهى تعالى عن هذين القسمين، وقال كونوا قسماً ثالثاً وهم الذين لا يلتفتون إلى الدنيا ولا إلى من يحسن الدنيا في الأعين[٥٥].

وقال تعالى: ﴿ لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ ﴾ [آل عمران: ١٩٦] وقد جعل النهي في الظاهر للتقلب وهو في المعنى للمخاطب، وهذا من تنزيل السبب منزلة المسبب، لأن التقلب لو غره لا غتر به، فمنع السبب ليمتنع المسبب[٥٦] وقال ابن عاشور: }وأسند فعل الغرور إلى التقلب، لأن التغلب سببه فهو مجاز عقلي، والمعنى لا ينبغي أن يغرك، و(لا) ناهية لأن نون التوكيد لا تجيء مع النفيج[٥٧] وقيل الخطاب للنبي ﷺ والمراد الأمة، وقيل للجميع وذلك إن المسلمين قالوا هؤلاء الكفار لهم تجائر وأموال واضطراب في البلاد وقد هلكنا نحن من الجوع فنزلت هذه الآية أي لا يغرنك سلامتهم بتقلبهم في أسفارهم[٥٨].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ ﴾ [الأعراف: ٢٧] أي لا تمكنوا الشيطان من أن يفتتكم والمعنى النهي عن طاعته، وهذا من مبالغة النهي، ومنه قول العرب: (لا أعرفنك تفعل كذا) أي لا تفعلن فأعرف فعلك، فالمعنى لا تطيعوا الشيطان في فتنة فيفتتكم ومثل هذا كناية عن النهي عن فعل والنهي عن التعرض لأسبابه[٥٩].

وقال السمين الحلبي: }لا يفتننكم هو نهي للشيطان في الصورة والمراد نهي المخاطب عن متابعته والإصغاء إليهج[٦٠].

وقال القرطبي: }أي لا يصرفنكم الشيطان عن الدين كما فتن أبويكم بالإخراج من الجنةج[٦١].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [الزخرف: ٦٢] أي لا يعدلنكم الشيطان عن طاعتي فيما آمركم وأنهاكم فتخالفوه إلى غيره وتجوروا عن الصراط المستقيم فتضلوا[٦٢].

وقال تعالى: ﴿ فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ ﴾ [الأعراف: ١٥٠] النهي في اللفظ للمخاطب والمراد به غيره كقولهم: (لا أرينك ههنا) أي لا يكن منك ما يقتضي أن تشمت بي الأعداء[٦٣].

وقال تعالى: ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ ﴾ [الحج: ٦٧]. أي أثبت على دينك ثباتاً لا يطمعون أن يجذبوك وهذا النهي لهم عن المنازعة من باب (لا أرينك ههنا) والمعنى فلا بد لهم بمنازعتك فينازعوك[٦٤].

وفي قوله تعالى: ﴿ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ ﴾ [طه: ١٦] أورد الزمخشري سؤالاً فإن قلت العبارة لنهي من لا يؤمن عن صد موسى والمقصود نهي موسى عن التكذيب بالبعث أو أمره بالتصديق فكيف صلحت هذه العبارة لأداء هذا المقصود؟ وذكر في الجواب وجهين: الأول إن صد الكافر عن التصديق بها سبب للتكذيب فذكر السبب ليدل على المسبب. والثاني: إن صد الكافر مسبب عن رخاوة الرجل في الدين ولين شكيمته فذكر المسبب ليدل على السبب كقولهم: (لا أرينك ههنا) المراد نهيه عن مشاهدته والكون بحضرته وذلك سبب رؤيته إياه، فكان ذكر المسبب دليلاً على السبب، كأن قيل فكن شديد الشكيمة صليب المعجم حتى لا يتلوح معك لمن يكفر بالبعث أن يطمع في صدك عما أنت عليه يعني أن من لا يؤمن بالآخرة هم الجم الغفير[٦٥].

وجاء في (الدر المصون): }من لا يؤمن هو المنهي صورة والمراد غيره فهو من باب (لا أرينك ههنا) وقيل إن صد الكافر عن التصديق بها سبب للتكذيب فذكر السبب ليدل على المسبب{[٦٦].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ ﴾ [النمل: ١٨] نهى غير النمل والمراد نهي النمل، أي لا تظهروا بأرض الوادي فيحطمنكم فهو من باب (لا أرينك ههنا)[٦٧]. ولما قاربت النملة حد العقل ذكرت بما يذكر به العقلاء، فلذلك قال: (أدخلوا مساكنكم) فإن قلت: (لا يحطمنكم) ما هو؟ أجاب الرازي يحتمل أن يكون جواباً للأمر، وأن يكون نهياً بدلاً من الأمر، والمعنى لا تكونوا حيث أنتم فيحطمنكم على طريقة (لا أرينك ههنا)[٦٨].

وقال تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران: ٨] وظاهره نهي القلوب عن الزيغ وإنما هو من باب (لا أرينك ههنا)[٦٩].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ ﴾ [الأعراف: ٢] أي ضيق، والنهي في قوله: (فلا يكن) متوجه إلى الحرج للمبالغة في التكليف باقتلاع الضيق من أصله وذلك على طريقة العرب في قولهم: (لا أرينك ههنا) أي لا تحضر فأراك[٧٠].

وفي قوله تعالى: ﴿ فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ ٱلَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ ﴾ [الروم: ٦٠] النهي في الآية من باب (لا أرينك ههنا)، وقيل الخطاب للنبي ﷺ والمراد أمته[٧١].

وأحياناً يذكر لفظ مع النهي فيفيد المبالغة مثل لفظ (العزم) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٥] فالعزم عبارة عن عقد القلب على فعل من الأفعال وهذا اللفظ إنما يعدى إلى الفعل بحرف (على) فيقال فلان عزم على كذا، والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة، فإن العزم متقدم على المعزوم عليه، فإذا ورد النهي عن العزم فلأن يكون النهي متأكداً عن الإقدام على المعزوم عليه أولى[٧٢].

وقال الزمخشري: }وذكر العزم مبالغة في النهي عن عقد النكاح في العدة لأن العزم على الفعل يتقدمه فإذا نهي عنه كان عن الفعل أنهى، ومعناه ولا تعزموا عقد عقدة النكاح، وقيل معناه ولا تقطعوا عقدة النكاح، وحقيقة العزم القطع{[٧٣].

وقد يتوجه النهي إلى القيد نحو قوله تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء: ٤٣] فالنهي ليس نهياً عن الصلاة وإنما على القيد وهو قربانها في حالة السكر، وظاهره أنه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون، وتوجيه التكليف على مثل هذا الإنسان ممتنع بالعقل والنقل، أما العقل فلأن تكليف مثل هذا الإنسان يقتضي تكليف ما لا يطاق، وأما النقل فهو قوله عليه الصلاة والسلام: (رفع القلم عن ثلاث) وذكر منها (وعن المجنون حتى يفيق) ولاشك أن هذا السكران يكون مثل هذا المجنون، فوجب ارتفاع التكليف عنه[٧٤].

وذكر القرطبي لطيفة وهي إذا قيل: (لا تقرب) بفتح الراء فإن معناه لا تلبس بالفعل وإذا كان بضم الراء فإن معناه لا تدن منه. والخطاب لجماعة الأمة الصالحين، وأما السكران إذا عدم الميز لسكره، فليس بمخاطب في ذلك الوقت لذهاب عقله، وإنما هو مخاطب بامتثال ما يجب عليه وبتكفير ما ضيع في وقت سكره من الأحكام التي تقرر تكليفه إياها قبل السكر[٧٥].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ﴾ [الإسراء: ٣٧] فالنهي منصب على القيد (مرحا) وليس على المشي مطلقاً بل مقيداً بالمرح والاختيال، وهو نهي عن الخيلاء وأمر بالتواضع، وقراءة الجمهور (مرحا) بفتح الراء وقراءة فرقة فيما حكى يعقوب بكسر الراء على بناء اسم الفاعل. والأول أبلغ فإن قولك: (جاء زيد ركضا) أبلغ من قولك: (جاء زيد راكضاً) والمرح المصدر أبلغ من أن يقال مرحا بكسر الراء(٧٦).

وقد يقع نفي القيد مع النفي وهو شبيه بالنهي، والأكثر في لسان العرب أن النفي يتسلط على القيد نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّواْ عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴾ [الفرقان: ٧٣] فالنفي متوجه للقيد الذي هو (صم وعميان) لا الخرور الداخل عليه، وهذا هو الأكثر في لسان العرب أن النفي يتسلط على القيد والمعنى إنهم إذا ذكروا بها أكبوا عليها حرصاً على استعمالها وأقبلوا على المذكر بها بآذان واعية وأعين راعية(٧٧).

وقد يكون النهي عن القيد والمقيد معاً، فقد ينهى عن الفعل مقيداً بتقييد أو موصوفاً بوصف ولا يكون الغرض النهي عن الفعل في هذه الحال فقط بل النهي عن الفعل مطلقاً، ويكون القيد أو الوصف عندئذ المبالغة في التنفير والتحذير، كقولك: (لا تضيّع دينك بكسرة خبز) لا تريد ضياع الدين في هذه الحال وإنما تريد حثه على التمسك بدينه، وفي هذا الأسلوب مزيد فائدة فهو يساعد على التنفير والتقبيح، وفي الوقت نفسه يدعو المخاطب للإسراع في الاستجابة والانقياد(٧٨)، ومن الأمثلة القرآنية الواردة على هذا المنهج قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠] فالفعل قيّد بقيد من شأنه أن يبعث على التنفير وليس المراد النهي عن الفعل المذكور في هذه الحال التي قيدت بها فقط، وإنما المراد النهي المطلق، وقد جيء بالقيد للتبشيع والتنفير، فالنهي عن الربا هو مطلق سواء أكان مضاعفاً أم غير مضاعف(٧٩).

وتحدث الأستاذ عبد الخالق عضيمة عن هذه الآية في موضوع الحال، فقد تأتي الحال ليست قيداً وضرب على ذلك هذا المثال فذكر من أنواع الحال أن لا تكون قيداً، فقد نهوا عن الحالة الشنعاء التي يوقعون عليها الربا، وهذه الحال لا مفهوم لها، وليست قيداً في النهي، إذ ما لا يقع أضعافاً مضاعفة مساوٍ في التحريم لما كان أضعافاً مضاعفة(٨٠).

والمثال الآخر الذي ضربه هو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فليس من شرط الاعتكاف كونه في المساجد لأن النهي عن الشيء مقيداً بحال لها متعلق لا يدل على أن تلك الحال إذا وقعت من المنهيين يكون ذلك المتعلق شرطاً، ونظير ذلك (لا تضرب زيداً وأنت راكب فرساً) ولا يلزم من هذا أنك إذا ركبت لا يكون ركوبك إلا فرساً(٨١).

ويمكن أن يكون من موضوع النهي عن القيد والمقيد معاً قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٥١] فالنهي منصب على القيد والمقيد معاً فهو نهي عن القتل مطلقاً فلا يجوز أن يتوجه النهي إلى القيد فقط، وهنا يقول تعالى: لا تئدوا أولادكم فتقتلوهم من خشية الفقر على أنفسكم بنفقاتهم، فإن الله هو رازقكم وإياهم، ليس عليكم رزقهم فتخافوا بحياتهم على أنفسكم العجز عن أرزاقهم وأقواتهم(٨٢).

ويتنوع أسلوب القرآن في النهي فقد يأتي نهي لتوكيد نهي سابق كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ [لقمان: ١٨] فقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ توكيد للنهي السابق ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ ﴾ أي أقبل على الناس بوجهك تواضعاً لهم ولا تولهم صفحة وجهك كما هو ديدن المتكبرين(٨٣).

وجاء النهي بعد النهي في صورة طريفة للتعبير معاً عن فكرة واحدة وهي الدعوة إلى الاعتدال والتوسط فإن خير الأمور أوساطها نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [الإسراء: ٢٩] فتأمل هذا النظم الدقيق كيف تعانق فيه النهيان وكمل أحدهما الآخر لإبراز هذا المعنى(٨٤). والمعنى لا تجعل يدك في انقباضها كالمغلولة الممنوعة من الانبساط ولا تبسطها كل البسط أي ولا تتوسع في الإنفاق توسعاً مفرطاً بحيث لا يبقى في يدك شيء(٨٥).

ومن أمثلة مجيء النهي بعد النهي لإفادة التوسط قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ١١٠] فالأمر في (وابتغ بين ذلك) بيّن المقصود من النهيين وهو التوسط والاعتدال، أي ابتغ بين الجهر والمخافتة في الصلاة سبيلاً أمراً وسطاً، والعدل هو رعاية الوسط ولهذا المعنى مدح الله هذه الأمة بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة ١٤٣] وقال في مدح المؤمنين: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾[الفرقان ٦٧].

وأمر الله رسوله فقال: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾ [الإسراء: ٢٩] فكذا ههنا نهى عن الطرفين وهو الجهر والمخافتة وأمر بالتوسط بينهما فقال: ﴿ وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴾[٨٦].

وقد يتقدم الأمر ويتلوه نهي يؤكد مضمونه، وهذا لا يكون إلا في المقامات الخطيرة التي تحتاج قدراً من التأكيد والعناية والاهتمام[٨٧] نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾ [النساء: ٣٦] فالنهي في قوله: ﴿ وَلَا تُشْرِكُواْ ﴾ جاء توكيداً للأمر بعبادة الله، وذلك لأنه تعالى لما أمر بالعبادة بقوله: ﴿ وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ ﴾ أمر بالإخلاص في العبادة بقوله: ﴿ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ ﴾؛ لأن من عبد مع الله غيره كان مشركاً ولا يكون مخلصاً ولهذا قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: ٥][٨٨].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ [البقرة: ١٥٢] فقوله: ﴿ وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ توكيد للأمر بالشكر وقوله: ﴿ وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ نهي لذلك حذفت منه نون الجماعة، وهذه نون المتكلم، وحذفت الياء، لأنها رأس آية وإثباتها أحسن في غير القرآن، أي لا تكفروا نعمتي، فالكفر هنا ستر النعمة لا التكذيب[٨٩].

وتقديم الأمر على النهي هو الأصل وذلك لشرف التعليق في الأمر ودونه في النهي، لكن إن خولف وقدم النهي على الأمر فهذا، لأن النهي يكون الصق بسياق الكلام قبله، نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٧٥] أي فلا تخافوا أيها المؤمنون المشركين ولا يعظمنّ عليكم أمرهم ولا ترهبوا جمعهم مع طاعتكم إياي ما أطعتموني واتبعتم أمري، وإني متكفل لكم بالنصر والظفر، ولكن خافون، واتقوا أن تعصوني وتخالفوا أمري، فتهلكوا إن كنتم مؤمنين. يقول ولكن خافوني دون المشركين، ودون جميع خلقي أن تخالفوا أمري إن كنتم مصدقي رسولي وما جاءكم به من عندي[٩٠].

وتقدم النهي على الأمر في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا ﴾ [البقرة: ١٠٤] فكان المسلمون يقولون لرسول الله ﷺ: إذا ألقى عليهم شيئاً من العلم راعنا يا رسول الله، أي راقبنا وانتظرنا وتأن بنا حتى نفهمه ونحفظه، وكانت لليهود كلمة يتسابون بها عبرانية أو سريانية وهي (راعينا) فلما سمعوا بقول المؤمنين: راعنا

اقترضوه وخاطبوا به الرسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يعنون به تلك المسبة فنهي المؤمنون عنها وأمروا بما هو في معناها وهو (انظرنا) من نظره إذا انتظره(٩١).

وقد يخرج النهي إلى أغراض بلاغية، والذي تهتم به الدراسات البلاغية ليس هو طلب الكف عن الفعل وهو المعنى الأصلي لتلك الصيغة وإنما تهتم بما وراء ذلك من معان بلاغية يفيدها أسلوب النهي(٩٢). وللأصوليين أثر بارز لا يقل شأناً عن أثر المفسرين والبلاغيين، فهناك قضايا كثيرة تناولها البلاغيون والأصوليون أهمها الدلالة وأقسامها، والخبر والإنشاء، والحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وغير ذلك، فالصلة بين علمي الأصول والبلاغة قوية(٩٣). وأهم الأغراض التي يخرج إليها النهي:

١- الدعاء: وذلك عندما تكون تلك الصيغة صادرة من الأدنى إلى الأعلى نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فالمقام مقام ضراعة وخضوع والمؤمنون يبتهلون إلى الله تعالى بهذا الأسلوب على سبيل التضرع والتذلل، فالمقصود منه الدعاء والابتهال، وسر التعبير بصيغة النهي في مقام الدعاء هو بيان رغبة هؤلاء المؤمنين في أن يتجلى الله عليهم بالرحمة والغفران(٩٤).

ويلاحظ في أغلب آيات النداء الموجهة إلى البارئ سبحانه أن حرف النداء قد حذف وذلك لأن حرف النداء يفيد التنبيه وسبحانه لا يحتاج إلى تنبيه وهذا يتفق مع مساق الأدب العالي في الخطاب الذي علمنا إياه القرآن الكريم في كثير من آياته، فهو سبحانه حينما ينادينا يثبت حرف النداء فيقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ لأننا بحاجة إلى تنبيه بخلاف ندائه تعالى. وأحياناً يتصور الإنسان إنه على الطريق الصحيح ثم يتبين له بعد ذلك أنه على خطأ، وهذا ما عبرت عنه الآية الكريمة: ﴿ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [آل عمران: ١٩٤] فقوله: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ شبيه بقوله: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ ﴾ [الزمر: ٤٧] فإنه ربما ظن الإنسان أنه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم إنه يوم القيامة يظهر له أن اعتقاده كان ضلالاً وعمله كان ذنباً فهناك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والأسف الشديد(٩٥).

وكان ﷺ يعلم أنه مبرأ من سلوك الظالمين ومع ذلك يدعو ربه أن يبعده عن صفات الظالمين وذلك حباً منه ﷺ في الدعاء إلى الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿ رَبِّ فَلَا

تَجْعَلْنِى فِى ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [المؤمنون: ٩٤] فقد أمره تعالى بهذا الدعاء والسؤال ليعظم أجره وليكون في كل الأوقات ذاكراً لربه تعالى(٩٦).

وقد اكد الزمخشري هذا المعنى فقال على طريقته في الحوار، فان قلت: كيف يجوز أن يجعل الله نبيه المعصوم مع الظالمين حتى يطلب أن لا يجعله معهم؟ قلت يجوز أن يسأل العبد ربه ما علم أنه يفعله وأن يستعيذ به مما علم أنه لا يفعله إظهارا للعبودية وتواضعا لربه وإخباتا له وما أحسن قول الحسن في قول أبي بكر ﷺ: }ولّيتكم ولست بخيركم{ كان يعلم أنه خيرهم ولكن المؤمن يهضم نفسه(٩٧).

٢- الأدب: ومن المعاني التي يخرج اليها النهي الأدب كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وليس المراد منه النسيان؛ لأن ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك (٩٨).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ [الحجرات: ٢] أي تغضوا من أصواتكم بحيث يكون كلامه عاليا لكلامكم حتى تكون مزيته عليكم لائحة ولا تقولوا له يا محمد يا أحمد وخاطبوه بالنبوة، وليس الغرض برفع الصوت ولا الجهر ما يقصد به الاستخفاف والاستهانة، لأن ذلك كفر والمخاطبون مؤمنون ولم يتناول النهي أيضا رفع الصوت الذي لا يتأذى به رسول الله ﷺ وهو ما كان منهم في حرب أو مجادلة معاند أو إرهاب عدو أو ما أشبه ذلك، ففي الحديث أنه قال عليه الصلاة والسلام للعباس ابن عبد المطلب لما انهزم الناس يوم حنين: (اصرخ بالناس) وكان العباس أجهر الناس صوتا(٩٩).

٣ – التحقير لشأن المنهي عنه نحو قوله تعالى: ﴿ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا ﴾ [الحجر: ٨٨] أي لا تتمنّ ما فضلنا به أحدا من متاع الدنيا، وإنما يكون الانسان مادّا عينيه الى الشيء إذا أدام النظر ونحوه، وإدامة النظر الى الشيء تدل على استحسانه وتمنيه، وكان ﷺ لا ينظر الى ما يستحسن من متاع الدنيا وقد آتاه سبحانه وتعالى سبعا من المثاني والقرآن الكريم ولذلك نهاه عن الرغبة في الدنيا فحظر عليه أن يمد عينيه اليها رغبة فيها، وقال سيدنا أبو بكر: من أوتي القرآن فرأى أن أحدا أوتي من الدنيا أفضل مما أوتي فقد صغّر عظيما وعظّم صغيرا(١٠٠).

٤- التحذير: وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٢] فلفظ النهي واقع على الموت لكن المقصود الأمر والإقامة على الاسلام وذلك، لأنه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا أتاهم الموت وهم على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في إمكانهم(١٠١). وكما تقول لمن يستعين به على لقاء العدو: (لا تأتني إلا وأنت على حصان) فلا تنهاه عن الإتيان ولكنك تنهاه عن خلاف الحال التي شرطت عليه في وقت الإتيان(١٠٢).

٥- بيان العاقبة، نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢا ﴾ [آل عمران: ١٦٩] أي لا تظنّن الذين قتلوا بأحد من أصحاب رسول الله ﷺ أمواتا يقول ولا تحسبنهم يا محمد أمواتا لا يحسون شيئا ولا يلتذون ولا يتنعمون، فانهم أحياء عندي متنعمون في رزقي فرحون مسرورون بما آتيتهم عن كرامتي وفضلي وحبوتهم به من جزيل ثوابي وعطائي(١٠٣).

٦ – النصح والإرشاد: كالإرشاد بأن الأحوط بالترك في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ﴾ [المائدة: ١٠١] أي ما بلغكم الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له، وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه، فإنكم إن خضتم فيما لا تكاليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم(١٠٤). وقد أفاد النهي معنى النصح والإرشاد على لسان إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ عَصِيّٗا ﴾ [مريم: ٤٤].

انظر حين أراد أن ينصح أباه ويعظه فيما كان متورطا فيه من الخطأ العظيم والارتكاب الشنيع الذي عصى فيه أمر العقل وانسلخ عن قضية التمييز، ومن الغباوة التي ليس بعدها غباوة، كيف رتب الكلام معه في أحسن اتساق وساقه أرشق مساق، مع استعمال المجاملة واللطف والرفق واللين والأدب الجميل والخلق الحسن منتصحا في ذلك بنصيحة ربه عز وعلا(١٠٥).

وجاء النصح والإرشاد على لسان يعقوب عليه السلام لأبنائه: ﴿ وَلَا تَاْيۡـَٔسُواْ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [يوسف: ٨٧] أي لاتيأسوا من رحمة الله أو فضله أو فرج الله وهذه الألفاظ متقاربة، واليأس من رحمة الله تعالى لا يحصل إلا إذا اعتقد الانسان أن

الإله غير قادر على الكمال أو غير عالم بجميع المعلومات أو ليس بكريم بل هو بخيل، وكل واحد من هذه الثلاثة يوجب الكفر[١٠٦].

٧- الالتماس: وذلك اذا كان النهي من المساوي والند بدون استعلاء ولا خضوع ولا تذلل وكذلك كقولك لنظيرك: لا تفعل هذا. ومنه قوله تعالى على لسان هارون يخاطب أخاه موسى عليه السلام: ﴿ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ﴾ [طه: ٩٤] فالنهي في قوله: (لا تأخذ) المراد به الالتماس لأنه ليس فيه استعلاء والزام ولا تذلل ولا خضوع حيث وجه من هارون الى موسى وهما متساويان في الرتبة والمنزلة فهو يلتمس منه هذا النهي عدم إنزال العقوبة به[١٠٧].

٨- الخبر: نحو قوله تعالى: ﴿ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ ﴾ [الرحمن: ٣٣] فالنون في (تنفذون) جعل خبرا لا نهيا يدل على عجزهم عن قدرتهم ولولا النون لكان نهيا[١٠٨].

وعكسه أي جعل الخبر نهيا نحو قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ﴾ [البقرة: ٢] أي لا ترتابوا، وكقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [ال عمران: ١٠٢] ونحو قوله: ﴿ ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً ﴾ [النور: ٣] لفظه الخبر ومعناه النهي أي لا تنكحوا[١٠٩]. ونحو قوله تعالى: ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ [يونس: ٦٤] أي لا تبدّل أيها الانسان كلمات الله. ونحو ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] أي لاتكرهوا في الدين، وقوله عز وجل: ﴿ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٩٧] أي لا ترفثوا في الحج ولا تفسقوا ولا تجادلوا[١١٠].

٩- التهديد: كقول الرئيس لمرؤسه لا تطع أمري، لا تقلع من عنادك. فهو لا يطلب منه ترك الامتثال لأوامره وإنما يهدد ويتوعد، ومنه قوله تعالى: ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ ﴾ [التوبة: ٦٦]. فليس المراد نهيهم عن الاعتذار والتوبة وانما المراد التهديد والتحذير حتى يقلعوا عن غيهم وعنادهم[١١١].

١٠- التفظيع والتهويل: نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ [البقرة: ١١٩] في قراءة نافع ويعقوب (ولا تَسألْ) بفتح التاء وجزم اللام على النهي[١١٢] أي لا تسأل عن فرط ما هم فيه من العذاب وما آل عليه أمرهم من النكال[١١٣].

١١- التبكيت: كقوله تعالى: ﴿ لَا تَجْـَٔرُوا۟ ٱلْيَوْمَ إِنَّكُم مِّنَّا لَا تُنصَرُونَ ﴾ [المؤمنون: ٦٦] بين سبحانه أن المنعمين منهم إذا نزل بهم العذاب يجأرون أي يرتفع صوتهم بالا ستغاثه والضجيج لشدة

ما هم عليه ويقال لهم على وجه التبكيت: لا تجأروا اليوم إنكم منا لا تنصرون فلا يدفع عنكم ما يريد إنزاله بكم، دل بذلك سبحانه على أنهم سينتهون يوم القيامة الى هذه الدرجة من الحسرة والندامة(١١٤).

١٢- الإهانة: لأسلوب الإهانة في البيان القرآني طرق عديدة جاء عن طريقها الأمر والنهي والاستفهام، وترتبط الإهانة ببعض المعاني الثانوية كالتهكم والتبكيت والتوبيخ وغير ذلك، نحو قوله تعالى على لسان المعذبين: ﴿ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ ﴿١٠٧﴾ قَالَ ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴾[المؤمنون: ١٠٧- ١٠٨] ولا تكلمون في رفع العذاب فانه لا يرفع ولا يخفف قيل هو آخر كلام يتكلمون به ثم لا كلام بعد ذلك إلا الشهيق والزفير والعواء كعواء الكلاب لا يفهمون ولا يفهمون(١١٥).

١٣- التحدي: ومنه ما جاء على لسان هود عليه السلام تحديا لقومه وتهكما بهم غير مبال بهم وبآلهتهم: ﴿ قَالَ إِنِّيٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٥٤﴾ مِن دُونِهِۦ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴾ [هود: ٥٤ – ٥٥] فاني لا أبالي بكم وبكيدكم ولا أخاف معرتكم وإن تعاونتم علي وأنتم الأقوياء الشداد فكيف تضرني آلهتكم وما هي إلا جماد لا تضر ولا تنفع وكيف تنتقم مني إذا نلت منها وصددت عن عبادتها بأن تخبلني وتذهب بعقلي(١١٦).

من ذلك يتبين أن للقرينة المقام الأول للتمييز بين نهي وآخر، فالنهي في اللغة العربية بصيغة (لا تفعل) وهذه الصيغة تفيد النهي فقط ولاتدل على أي شيء أكثر من ذلك، ومن خلال القرائن والأحوال نعرف المقصود من هذا النهي وهناك فرق بين طاعة الأمر وعصيانه وبين صيغة الأمر، فأمر الله واجب الطاعة ومعصيته حرام، وطاعة الأمر تكون بعدم التمرد عليه فاذا أمر الله بأمر حرم التمرد عليه ووجبت طاعته، ولكن طاعته تكون بحسب ما أمر، فاذا أمر أمرا جازما وجبت طاعته وهذا الفرض أو الواجب، وإذا أمر أمرا غير جازم وجبت طاعته كما أمر بشكل غير جازم، فإن قام بالفعل كان له ثواب وإن سلم بالأمر ولكنه لم يقم بالفعل المأمور به فانه لا شيء عليه ولا يأثم وهذا هو المندوب، وكذلك أمر الله رسوله أمرا مخيرا بين القيام به وعدم القيام به فقد وجبت طاعة هذا الأمر كما أمر أي على وجه التخيير بين القيام بالفعل وعدمه، وهذا ليس محل بحث في صيغة الأمر التي يرجع بحثها لمدلول اللغة العربية(١١٧).

وكذلك صيغة النهي فالصيغة التي وضعت للنهي لغة هي صيغة (لا تفعل ولا يفعل) أي (لا) الناهية الداخلة على المضارع ولا توجد صيغة غيرها، ولم يضع الشارع إصطلاحا شرعيا لصيغة النهي، بل ما وضع لغة هو المعتبرشرعا ولما كان النهي مقابلا للأمر فكل ما قيل في الأمر فقد قيل مثله في النهي، فالنهي حقيقة في طلب الترك وليس في التحريم ولا في الكراهية ولا في التحقير ولا في بيان العاقبة وإنما هذه المعاني تؤخذ من صيغة النهي مضافة الى القرينة، وما من نهي ورد في نص شرعي من كتاب أو سنة إلا دل على طلب الترك، والقرينة هي التي تثبت نوع الطلب.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر: ٧] فانه لا يدل على أن الحقيقة في التحريم بل يدل على الانتهاء كما نهى، فإن نهى نهيا جازما كان دالا على التحريم، وإن نهى نهيا غير جازم كان دالا على الكراهية، والشبهة التي جاءت عند من يقول بأن النهي للتحريم إنما جاءت من عدم التفريق بين عدم طاعة الشارع فيما نهى عنه وبين صيغة النهي، مع أن الموضوع هو ما تدل عليه صيغة النهي وليس عدم طاعة الشارع فيما نهى عنه، ولوأدرك الفرق لذهبت هذه الشبهة[١١٨].

وكما قلنا فإن للقرائن الأثر الأكبر لفهم أسلوب النهي أو الأمر، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ [الدخان: ٤٩] فالأمر هنا لا يتضح معناه إلامن السياق الذي ورد فيه، فإن ظاهر العبارة التكريم وحقيقتها التحقير والاستهزاء. وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾ [هود: ٨٧] فانه لايفهم القصد من هذه العبارة إلا في سياقها الذي وردت فيه، فان ظاهرها مدح وثناء وحقيقتها استهزاء، قال تعالى: ﴿ قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُا۟ ۖ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾ [هود: ٨٧]. وحتى في أساليب غير الأمر والنهي تظهر أهمية السياق، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ﴾ فإن ظاهره المدح ولكن السياق الذي وردت فيه العبارة يدل على أن المتكلمين لا يريدون بها المدح بل الذم ذلك أن هذا القول هو قول الكفار في لوط وآله عندما نهاهم عن فعل الفاحشة قالوا: ﴿ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ﴾[الاعراف: ٨٢][١١٩].

والمعطوف على الفعل المنهي بـ(لا) الناهية يحتمل الجزم أو النصب كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩] يحتمل أن يكون مابعد الفاء وهو (فتكونا) مجزوما ويحتمل أن يكون منصوبا. واذا كان مجزوما كان داخلا في النهي فيكون قد نهى عن الظلم كما نهى عن قربان الشجرة، فكأنه قال: (لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)(١٢٠).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[البقرة: ٤٢] فإنه يحتمل أن يكون (تكتموا) مجزوما فهو مشترك في الأول في حرف النهي والتقدير (لا تلبسوا ولا تكتموا) أي لا تفعلوا هذا، كما في قولك: (لا تأكل السمك وتشرب اللبن) بالجزم أي لا تفعل واحدة من هذين.

ويحتمل أن يكون منصوباً والتقدير: (فلا تجمعوا بين هذين) ويكون مثل (لا تأكل السمك وتشرب اللبن) والمعنى لا تجمعوا بين هذين الفعلين القبيحين كما تقول لمن لقيته: أما كفاك أحدهما حتى جمعت بينهما وليس في هذه إباحة أحدهما والأول أظهر(١٢١).

وتساءل الطبري: فإن قال قائل وكيف كانوا يلبسون الحق بالباطل وهم كفار، وأي حق كانوا عليه مع كفرهم بالله؟ قيل إنه كان فيهم منافقون منهم يظهرون التصديق بمحمد ﷺ ويستبطنون الكفر به وكان معظمهم يقولون محمد نبي مبعوث إلا أنه مبعوث الى غيرنا، فكان لبس المنافق منهم الحق بالباطل إظهاره الحق بلسانه وإقراره لمحمد ﷺ وبما جاء به جهاراً، وخلطه ذلك الظاهر من الحق بالباطل الذي يستنبطه، وكان لبس المقر منهم بأنه مبعوث الى غيرهم الجاحد أنه مبعوث إليهم إقراره بأنه مبعوث الى غيرهم وهو الحق، وجحوده أنه مبعوث إليهم وهوالباطل، وقد بعثه الله الى الخلق كافة فذلك خلطهم الحق بالباطل ولبسهم إياه به(١٢٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ ﴾[البقرة: ١٨٨] فقوله: ﴿وَتُدْلُوا۟﴾ مجزوم داخل في حكم النهي، أو منصوب بإضمار (أن) كقوله: ﴿ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ ﴾ [البقرة:٤٢](١٢٣) وكلما جاء شاهد قرآني يؤيد هذه الظاهرة مثل لها الزمخشري بقوله تعالى: ﴿وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ ﴾.

وذهب القرطبي الى أن المعنى في الآية لا تجمعوا بين أكل المال بالباطل وبين الإدلاء الى الحكام بالحجج الباطلة وهو كقوله: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٤٢] وهو من قبيل قولك: (لاتأكل السمك وتشرب اللبن)[١٢٤].

ويرى الطبري أن في قوله تعالى: ﴿وَتُدْلُوا﴾ وجهين من الأعراب الأول أن يكون قوله: ﴿وَتُدْلُوا﴾ جزما عطفا عاد قوله: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا ﴾ أي ولا تدلوا بها الى الحكام وقد ذكر أن ذلك ورد في قراءة أبيّ بتكرير حرف النهي ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾والثاني النصب أي أن تجعل الواو للمعية فيكون معناه حينئذ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأنتم تدلون بها الى الحكام[١٢٥].

والإدلاء مأخوذ من إدلاء الدلو وهو إرسالك إياها في البئر للاستقاء يقال أدليت دلوي أدليها إدلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى: ﴿ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُ ﴾[يوسف: ١٩] ثم جعل كل إلقاء أو فعل إدلاء، ومنه يقال للمحتج أدلى بحجته كأنه يرسلها ليصير الى مراده كإدلاء المستقي الولد ليصل الى مطلوبه الماء، وفلان يدلي الى الميت بقرابة أو رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستحق بالدلو الماء[١٢٦].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾[النساء: ١٩] ففي قوله: ﴿ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾قولان: الأول أنه نصب بالعطف على حرف (أن) تقديره ولا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا أن تعضلوهن في قراءة عبد الله. والثاني أنه جزم بالنهي عطفا على ما تقدم تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا[١٢٧].

وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنفال: ٢٧] فقوله: ﴿وَتَخُونُوا ﴾ يحتمل أن يكون جزما داخلا في حكم النهي، وأن يكون نصبا بإضمار (أن) كقوله: ﴿وَتَكْتُمُوا ﴾ [البقرة: ٤٢][١٢٨]. واذا ولي (أن) الصالحة للتفسير مضارع معه (لا) نحو (أشرت اليه أن لا تفعل) جاز رفعه على تقدير (لا) نافية وجزمه على تقديرها ناهية، وعليهما فـ(أن) مفسرة، ونصبه على تقدير (لا) نافية و(أن) مصدرية وذلك كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ﴾[يس: ٦٠][١٢٩].

الخاتمة

يتلخص من البحث النتائج الآتية:

١. قد يتوجه النهي في اللفظ الى شيء ويكون النهي المراد نهي المخاطب على طريق المجاز من باب ذكر المسبب وإرادة السبب.
٢. كثر في القرآن النهي عن الكون على صفة من الصفات وهو أبلغ من النهي عن تلك الصفة.
٣. النهي عن قربان فعل الشيء أبلغ من النهي عن فعله وجاء ذلك في القرآن كثيراً.
٤. في آيات كثيرة توجه النهي الى النبي ﷺ والمقصود بهذا النهي هم أمته، لأنه معصوم من ملابسة هذه الأفعال.
٥. قد تحذف النون من أسلوب (لاتكن) لأغراض بلاغية، والملاحظ على أغلب القدماء أنهم لم ينبهوا الى هذه الظاهرة، وإنما كان اهتمامهم منصبا على الجانب النحوي فقط.
٦. قد يتوجه النهي الى القيد أو الى القيد والمقيد معا، والأكثر في لسان العرب أن النفي يتسلط على القيد.
٧. قد يأتي النهي توكيدا لنهي سابق، وقد يتقدم الأمر ويتلوه النهي ليؤكد مضمونه، وقد يحصل العكس، وتقدم الأمر على النهي هو الأصل وذلك لشرف تعلق فيه الأمر.
٨. قد يخرج النهي لأغراض بلاغية، وهي كثيرة ذكرت منثورة في كتب التفسير وأصول الفقه متفق على أكثرها، والذي تهتم به الدراسات البلاغية ليس هو طلب الكف عن الفعل وانما تهتم بما وراء ذلك من معان بلاغية يفيدها أسلوب النهي وهي كثيرة وأكثر ما جاءت (لا) الناهية لإفادة الدعاء.
٩. للقرينة الأثر الأكبر في التمييز بين أنواع النواهي، وصيغة النهي تفيد النهي فقط ولا تدل على شيء أكثر من ذلك، وانما القرينة هي التي توضح نوعية هذا النهي كأن يكون تهديدا، أو تحريما، أو ندبا، أو غير ذلك.

هوامش البحث

[١] ينظر: النحو الوافي لعباس حسن ٣٦٧/٤.

[٢] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٣١٠/٤.

[٣] اللغة والنحو بين القديم والحديث ١٦٩.

[٤] دراسات لأسلوب القرآن الكريم، لمحمد عبد الخالق عضيمة ٥١٧/٢.

[٥] همع الهوامع ٣١٠/٤.

[٦] مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب ٥٤٩/١.

[٧] رصف المباني في شرح حروف المعاني ٢٦٧ – ٢٦٨.

[٨] تاج العروس من جواهر القاموس ٤٦٣/٤٠.

[٩] تاج العروس ٤٦٤/٤٠.

[١٠] النحو الوفي ٤١٢/٤.

[١١] النحو الوافي ٤٠٩/٤– ٤١١.

[١٢] الجملة العربية والمعنى ١٢٨.

[١٣] المصدر نفسه ١٢٨.

[١٤] تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) ٢٦٠/٣٠، وينظر: الكشاف ٥٠٨/٤.

[١٥] تفسير الرازي ٢٥٩/٣٠.

[١٦] الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ١٧١/٢.

[١٧] تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل اي القران) ٣٩/٢.

[١٨] تفسير ابن عاشور (التحرير والتنوير) ٤١/٢–٤٢.

[١٩] تفسير بن عاشور ٢٤٢/٩.

[٢٠] تفسير الطبري ٢٢٢/٩.

[٢١] تفسير ابن عاشور ٢٠٧/٧.

[٢٢] تفسير القرطبي ٢٦٩/٦.

[٢٣] تفسير الرازي ٢١٨/١٢–٢١٩.

[٢٤] تفسير الرازي ١٤٥/٢٠.

[٢٥] معاني النحو ٢٠٩/١.

[٢٦] المصدر نفسه ٢١٢/١.

[٢٧] معاني النحو ٢١٣/١.

[٢٨] التعبير القرآني ٧٧.

[٢٩] تفسير ابن عاشور ١١/ ٣٠٤.

(٣٠) تفسير الطبري ٢١٨/١١.

(٣١) تفسير ابن عاشور ٢٥٨/١١-٢٨٦.

(٣٢) الكشاف ٢٧٧/٢.

(٣٣) تفسير ابن عاشور ١٥٩/٧-١٦٠.

(٣٤) تفسير ابن عاشور ١٧/٨.

(٣٥) تفسير ابن عاشور ١٦٧/١٢.

(٣٦) تفسير البحر المحيط ٢١٥/٦-٢١٦.

(٣٧) تفسير ابن عاشور ٣٠/١١.

(٣٨) ينظر: دراسات لاسلوب القرآن الكريم لمحمد عبد الخالق عضيمة ٥٢٢/٢.

(٣٩) البحر المحيط ٦٤٨/٣.

(٤٠) البحر المحيط ٢٢٢/٢.

(٤١) البحر المحيط ٣٩٨/٥.

(٤٢) تفسير القرطبي ٦٧/٨.

(٤٣) البحر المحيط ٢٥٥/١.

(٤٤) تفسير ابن عاشور ٤٣٢/١.

(٤٥) تفسير القرطبي ٢٠٨/١-٢٠٩.

(٤٦) تفسير ابن عاشور ٨ / ١٦٠.

(٤٧) تفسير القرطبي ١٦٥/١٠.

(٤٨) تفسير الرازي ١٩٩/٢٠.

(٤٩) البحر المحيط ٤٣/٧.

(٥٠) معاني النحو ٧/٤.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) الجملة العربية والمعنى ١١٧.

(٥٣) تفسير القرطبي ٨٤/١٨.

(٥٤) معاني النحو ٧/٤.

(٥٥) ينظر: تفسير الرازي ١٦٥/٢٥-٦/٢٦.

(٥٦) البحر المحيط ٤٨٢/٣.

(٥٧) تفسير ابن عاشور ٢٠٦/٤.

(٥٨) تفسير القرطبي ٢٠٣/٤.

(٥٩) تفسير ابن عاشور ٧٦/٨-٧٧

(٦٠) الدر المصون ٢٩١/٥.

(٦١) تفسير القرطبي ١٢٠/٧.

(٦٢) تفسير الطبري ١١٧/٢٥.

(٦٣) الدر المصون ٤٧٠/٥.

(٦٤) البحر المحيط ٥٣٤/٧.

(٦٥) تفسير الكشاف ٤٣/٣.

(٦٦) الدر المصون ٢٢/٨-٢٣.

(٦٧) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٥١٩/٢.

(٦٨) تفسير الرازي ١٨٨/٢.

(٦٩) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٥١٩/٢.

(٧٠) مقال على موقع حلقات.

(٧١) تفسير القرطبي ٣٤/١٤.

(٧٢) ينظر: تفسير الرازي ١٤٥/٦.

(٧٣) تفسير الكشاف ٢١٧/١.

(٧٤) ينظر: تفسير الرازي ١١٤/١٠.

(٧٥) تفسير القرطبي ١٣٢/٥.

(٧٦) تفسير القرطبي ١٦٩/١٠-١٧٠.

(٧٧) دراسات لاسلوب القرآن الكريم ٨٢/١٠.

(٧٨) ينظر: علم المعاني لبسيوني عبد الفتاح ٣٠٣-٣٠٤.

(٧٩) المصدر نفسه، وينظر الجملة العربية والمعنى للدكتور فاضل السامرائي ٥٩.

(٨٠) دراسات لاسلوب القرآن الكريم ٣١/١٠.

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) تفسير الطبري ١٠٩/٨.

(٨٣) الكشاف ٣٧٦/٣، وينظر اساليب الامر والنهي في القرآن الكريم ليوسف عبد الله الانصاري ٤٣٦.

(٨٤) اساليب الامر والنهي في القرآن الكريم ٤٣٦.

(٨٥) تفسير الرازي ١٩٧/٢٠.

(٨٦) تفسير الرازي ٧٢/٢١.

(٨٧) اساليب الامر والنهي في القرآن الكريم ٤٣٩.

(٨٨) تفسير الرازي ٩٩/١٠.

(٨٩) تفسير القرطبي ١١٦/٢.

(٩٠) تفسير الطبري ٢٤٥/٤.

(٩١) الكشاف ١٣٤/١.

(٩٢) اساليب الامر والنهي في القرآن الكريم ٢٩٦.

(٩٣) علم المعاني لبسيوني عبد الفتاح ٢٩٩.

(٩٤) علم المعاني ٣٠٠.

(٩٥) تفسير الرازي ١٥٥/٩.

(٩٦) تفسير القرطبي ٩٨/١٢.

(٩٧) الكشاف ١٥٣/٣.

(٩٨) تفسير الرازي ١٥٧/٦.

(٩٩) الكشاف ٢٦٨/٤– ٢٦٨.

(١٠٠) تفسير الرازي ٢١٩/١٩– ٢٢٠، وكشف الاسرار ٣٧٦/١، والمستصفى من علم الاصول للامام الغزالي ٥٣/٢.

(١٠١) تفسير الرازي ١٧٨/٨.

(١٠٢) الكشاف ٣٠٢/١.

(١٠٣) تفسير الطبري ٢٢٧/٤، وكشف الاسرار ٣٧٦/١، والمستصفى ٥٣/٢.

(١٠٤) تفسير الرازي ١١١/١٢، وكشف الاسرار ٣٧٦/١.

(١٠٥) الكشاف ١٦/٣.

(١٠٦) تفسير الرازي ٢٠٣/١٨.

(١٠٧) علم المعاني ٣٠٠.

(١٠٨) البحر المحيط للزركشي ٤٢٨/٢-٤٢٩.

(١٠٩) المصدر نفسه.

(١١٠) اللباب في اصول الفقه لصفوان عدنان داودي ٨٤.

(١١١) علم المعاني ٣٠٣.

(١١٢) النشر في القراءات العشر ١٦٦/٢.

(١١٣) علم المعاني ٣٠٣.

(١١٤) تفسير الرازي ١١١/٢٣.

(١١٥) الكشاف ١٥٦/٣.

(١١٦) الكشاف ٣٠٠/٢.

(١١٧) ينظر: اصول الفقه لمحمد تقي الدين ٢١٨-٢١٩.

(١١٨) المصدر نفسه.

(١١٩) الجملة العربية والمعنى ٥٧-٥٨.

(١٢٠) البرهان ٩٠/٤.

(١٢١) البرهان ٩٠/٤-٩١.

(١٢٢) تفسير الطبري ٣٦٣/١.

(١٢٣) الكشاف ١٧٩/١.

(١٢٤) تفسير القرطبي ٢٢٩/٢-٢٢٧.

(١٢٥) تفسير الطبري ٢٥٢/٢.

(١٢٦) تفسير الرازي ١٢٨/٥.

(١٢٧) تفسير الرازي ١٢/١٠.

(١٢٨) الكشاف ١٦٠/٢، والبرهان ٩١/٤.

(١٢٩) دراسات لاسلوب القرآن الكريم ٥٢٥/٢، وينظر: سورة الدخان الاية ١٩، والممتحنة ١٢، والقلم ٢٤.

المصادر والمراجع

١. أساليب الأمر والنهي في القرآن الكريم وأسراره البلاغية، يوسف عبد الله الانصاري، جامعة أم القرى، ١٩٩٠م.
٢. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٣. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور ضاحي عبد الباقي، مراجعة: الدكتور عبد اللطيف محمد الخطيب، الطبعة الأولى، الكويت، ٢٠٠١م.
٤. التعبير القرآني، الدكتور فاضل السامرائي، دار عمان، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٦م.
٥. تفسير البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (٧٤٥هـ)، دار الفكر، طبعة جديدة بعناية الشيخ زهير جعيد، ١٩٩٢م.
٦. تفسير الرازي، (مفاتيح الغيب)، فخر الدين الرازي (٦٠٤هـ)، قدّم له: الشيخ خليل محيي الدين الميس، دار الفكر، ١٩٩٥م.
٧. تفسير الطبري (جامع البيان)، ابن جرير الطبري (٣١٠هـ)، قدّم له: الشيخ خليل الميس، دار الفكر، ١٩٩٩م.
٨. تفسير ابن عاشور (التحرير والتنوير)، محمد بن الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس.
٩. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، محمد بن أحمد القرطبي (٦٧١هـ)، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١٠.تفسير الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، رتبه وضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١١.الجملة العربية والمعنى، الدكتور فاضل السامرائي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
١٢.١٢.الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (٧٥٦هـ)، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٣.دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث.

١٤. رصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد بن عبد النور المالقي (٧٠٢هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط.
١٥. علم المعاني، الدكتور بسيوني عبد الفتاح، مؤسسة المختار، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
١٦. كشف الأسرار عن أصول فخر الأسلام البزدوي، للامام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.
١٧. اللباب في اصول الفقه، صفوان عدنان داودي، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
١٨. اللغة والنحو بين القديم والحديث، عباس حسن، دار المعارف، بمصر، ١٩٦٦م.
١٩. المستصفى من علم الاصول، للامام أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، اعتناء: الدكتور ناجي السويدي، المكتبة العصرية.
٢٠. معاني النحو، الدكتور فاضل السامرائي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
٢١. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين بن هشام (٧٦١هـ)، دار السلام، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٢٢. النشر في القراءات العشر، ابن الجزري (٨٣٣هـ)، قدّم له: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
٢٣. النكت والعيون، علي بن محمد الماوردي (٤٥٠هـ)، راجعه وعلق عليه: عبد المقصود بن عبد الرحيم، مؤسسة الكتب الثقافية.
٢٤. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، شرح وتحقيق: عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، ٢٠٠١م.

الجلوس للبيـع في الطريـق
دراسة فقهيـة

د.عبد المنعم احمد حسين الجبوري

كلية الآداب

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وسلام على المرسلين، وصلواته على أوسطهم قائد الغر المحجلين محمد سيد البشر، والشفيع المشفع في المحشر، وعلى آله وأصحابه، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فقد تمثلت عناية الفقهاء بالأحكام الشرعية التي تمس مصالح المسلمين بسعة المسائل الفقهية التي تناولوها بحثاً ودراسة، ومنها المسائل المتعلقة بالمعاملات المالية، لما لها من أهمية في حياة الناس، ومن المباحث الفقهية المهمة، المسائل المتعلقة باستغلال الطريق العام للأغراض التجارية، فقد صرنا نشهد امتلاك بعض الناس لأقسام من شارع عمومي ويتحكمون فيها بيعا وشراء، وبأسعار خيالية.

وهذا البحث يرمي إلى تعرف الحكم الشرعي لهذه المسألة الشائعة في مجتمعاتنا، وكشف اللبس المحيط بها، ولاسيما قلة من تنولها من الفقهاء في كتبهم.

وقد أسميته **(الجلوس للبيع في الطريق- دراسة فقهية مقارنة)** وقد اشتمل هذا البحث بعد المقدمة على خمسة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: وجوه الانتفاع بالطريق العام.

المبحث الثاني: الجلوس للبيع.

المبحث الثالث: إذن الإمام وبيع محل البيع.

المبحث الرابع: التنافس على محل البيع.

المبحث الخامس: التصرف بمحل البيع.

وضمنت الخاتمة أهم النتائج والتوصيات.

وما تجدر الإشارة إليه أن أغلب المسائل المطروحة هنا لم يجر تناولها أو التوسع فيها في كثير من كتب الفقه، وأن بعض المسائل الفقهية لم يرد رأي فيها عند بعض المذاهب، وبعضها الآخر لم يتناوله إلا فقهاء مذهب أو مذهبين، كما أن أغلب الآراء لم تعزز بأدلة لندرة هذه المسائل وقلة من تناولها من الفقهاء.

أرجو أن أكون قد وفقت في عرض الموضوع ومناقشته وتقديمه لأنفع به نفسي وانفع به غيري. والله الموفق، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المبحث الأول
وجوه الانتفاع بالطريق العام

بينت الشريعة الإسلامية ما يحل وما لا يحل للعامة من منافع الطريق العام النافذ بما يأتي:

١ـ المرور:

يحل للجميع الانتفاع بالطريق بالمرور فيها بما لا يضر الآخرين باتفاق الفقهاء(١).

حجتهم:

أن الطريق وضعت لهذا الغرض، فيباح لهم الانتفاع بما وضع له، وهو المرور بلا خلاف(٢).

٢ـ الجلوس في الطريق:

اتفق الفقهاء على أنه يباح للجميع الانتفاع بالطريق لغير المرور مما لا يضر المارة، كالجلوس في الطريق الواسعة لغير الاستراحة، كانتظار رفيق أو سؤال، أو استخدامه للعب، أو لإقامة الحفلات والتعازي، أولإيقاف الدواب والعجلات، ونحوهما إن لم يضر المارة، وإن لم يأذن الإمام بذلك، وقيد الفقهاء جواز المرور أو القعود في الطريق بخلوه من الإضرار بالآخرين، فإن ضر المارة أو ضيق عليهم(٣).

حجتهم:

استدلوا بالقاعدة الفقهية في حديث أبي سعيد الخدري(٤) ﵁ عن النبي ﷺ: }**لا ضرر ولا ضرار**{(٥).

وجه الدلالة:

بيّن الحديث الشريف عدم جواز الإضرار بالآخرين وبمصالحهم، والإضرار بالمارة أو التضييق عليهم من هذا القبيل.

حجتهم:

أن هذا من العرف إذ اتفق الناس في سائر الأزمان والإعصار على ذلك من غير نكير من أحد.

٣ـ الجلوس للاستراحة:

اختلف الفقهاء في الجلوس في الطريق للاستراحة أو لحديث ونحوهما على مذهبين:

المذهب الأول:

لا يجوز الجلوس للاستراحة، ويمنع من ذلك. وإليه ذهب المالكية(٦).

حجتهم:

أن هذا الجلوس ليس له ما يبرره، ويتأذى به المارة، وأنه ليس من كمال المروءة(٧).

المذهب الثاني:

يجوز الجلوس في الطريق للاستراحة، وقيدوه بما إذا كان واسعاً لا يتضرر الناس والمارة به، وإلا كره.

وإليه ذهب الحنفية(٨)، والشافعية(٩)، والحنابلة(١٠)، والإمامية(١١).

حجتهم:

حديث أبي سعيد الخدري ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: }**إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ فِي الطُّرُقَاتِ**{، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ نَتَحَدَّثُ فِيهَا، قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: }**فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلاَّ الْمَجْلِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ**{، قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقَ يا رَسُول اللَّه؟ قال: }**غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الأَذَى، وَرَدُّ السَّلامِ، وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنْ الْمُنْكَرِ**{(١٢).

الترجيح:

الذي يبدو راجحاً هو المذهب الثاني، لموافقته الحديث الشريف، ولأن هذا الرأي مقيد بعدم الإضرار بالمارة.

وما تجدر الإشارة إليه بناء على ما تقدم أن الشارع المقصود بالحديث هو ذلك المعدّ للراجلة، ويخرج بذلك ما عدّ لسير العجلات، إذ لا يعقل الجلوس فيه، إما إن كان يحتمل الجلوس، فحكمه لا يخرج عما سبق إن كان يعيق حركة العجلات أو يؤدي إلى

ضرر.

وذكر الحنفية أن الشخص إذا تسبب بإلحاق الضرر بالعامة يمنع من ذلك، ولكل واحد منعه من ذلك الإمام وغيره في ذلك سواء(١٣).

والذي يراه الباحث أن هذا الحكم لا يتوافق مع الحياة المعاصرة إلا إن كان المراد بالمنع النصح.

المبحث الثاني
الجلوس للبيع

إن الجلوس للبيع في الطرقات مما تعارفه الناس منذ أمد بعيد، وقد رتب الناس بمرور الزمن على هذا البيع حقوقاً وواجباتٍ، وتعاهدوا بينهم بعض الأعراف والتقاليد، وربما تعارضت رغبات الباعة مع رغبات غيرهم من الناس، أو مع رغبات السلطات، وهنا يأتي دور الفقهاء في وضع الأمور في نصابها الشرعي.

واختلف الفقهاء في حكم استخدام الطريق للبيع بجلوس الباعة فيه على مذهبين:

المذهب الأول:

يجوز الجلوس في الطريق النافذ للمعاملة كالبيع والصناعة ونحو ذلك، وإن طال عهده ولم يأذن الإمام.

ولا ينحى عن الموضع الذي سبق إليه للمعاملة، وإن طال مقامه فيه.

وإليه ذهب الحنفية(١٤)، والشافعية(١٥)، والإمامية(١٦). وقد قيد بعض الحنفية جواز ذلك بإذن الإمام(١٧).

حجتهم:

١-حجتهم على جواز البيع اتفاق الناس على مشروعية الجلوس للبيع في الطرقات في جميع الأعصار.

٢-وحجتهم على عدم إزعاجه عن موضعه:

ما روي عن أسمر بن مضرس(١٨) ﵁ قال: }أتيت النبي ﷺ فبايعته، فقال: **من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له.** قال: فخرج الناس يتعادون يتخاطون{(١٩).

وجه الدلالة:

قال الدسوقي في الاستدلال بالحديث أن البائع أحد المرتفقين[٢٠]، وقد ثبت له الموضع باليد، فصار أحق من غيره فيه[٢١].

المذهب الثاني:

يجوز الجلوس في الطريق النافذ للمعاملة كالبيع والصناعة ونحو ذلك شرط ألا يطول الجلوس أو البيع، وقيّدوه بثلاثة أيام، فإن زاد أخرج عنه. وإليه ذهب المالكية[٢٢]، والحنابلة[٢٣].

حجتهم:

أنه يصير كالمتملك إن طال الجلوس للمعاملة، وينفرد بنفع يساويه فيه غيره[٢٤].

ويمكن للباحث الجواب عن هذا أنه قد تعارف الناس على مر العصور على جواز الانتفاع بمرافق الطريق من دون التقييد بمدة من الزمن.

الترجيح:

الذي يبدو راجحاً هو المذهب الأول لأنه أوفق بما تعارفه الناس.

فائدة:

لم يفرق فقهاء الشافعية بين الذمي وغيره، ولهما في هذا وجهان الراجح منهما عدم المنع؛ لأن ملكه لموضعه طارئ غير ثابت[٢٥].

ولم أقف على هذا التفريق عند غيرهم.

المبحث الثالث
إذن الإمام وبيع محل البيع

أولا – إذن الإمام:

اتفق الفقهاء على أنه لا يشترط في جواز الجلوس للمعاملة في الطريق النافذة إذن الإمام، أو من ينوبه، أو أحد غيره مثل صاحب محل محاذي للبائع، أو صاحب دار، إن لم يكن البائع جالساً في حريم بيته أو دكانه، أو محله، بل كان جالساً في الطريق النافذ[٢٦].

ثانياً – تخصيص قطعة أرض للباعة:

المراد بتخصيص قطعة أرض ما نشهده اليوم من تخصيص قطعة أرض لتكون سوقاً ونحوها.

١-فقد جوّز الفقهاء للإمام أن يقطع بقعة من الطريق العام تكون بمثابة سوق او محل لبيع البائعة المتجولين ولمن يجلس فيها للمعاملة ارتفاقاً، لا تمليكاً، إن لم يضر المسلمين، لأن للإمام نظراً واجتهاداً في الضرر وغيره، ويمكنه تقدير مصلحة الباعة ومصلحة المارة وغيرهم من دون إخلال(٢٧).

٢-تخصيص بقعة الأرض للبائع لا تعني تملكيه البقعة الممنوحة له، بل تعطيه أحقية الجلوس فيها كالسابق إليها(٢٨).

ثالثاً - بيع محل البيع:

اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز للإمام ولا لأحد من الولاة ولا لغيرهم أخذ عوض ممن يرتفق بالجلوس فيه للمعاملة، كأن يؤجر صاحب دكان محاذي أو بيت محاذي الأرض المقابلة له لمن جلس للبيع، ولا أن يبيع جزءاً من الطريق بلا خلاف بين الفقهاء، وإن فضل الجزء المباع عن حاجة الطريق(٢٩).

حجتهم:

١-أن البيع يستدعي تقدم الملك، وهو منتف.

٢-لو جاز بيع الطريق لجاز بيع الموات ولا قائل به.

٣-لأن الطرق كالأحباس للمسلمين، فليس لأحد أن يتصرف فيها تصرفاً يغير وضعها(٣٠).

وانفرد فقهاء الشافعية بالقول إنه لا يجوز بيع شيء من هذه المنافع وما يفعله بعضهم من بيعها أو إجارتها غير جائز، }وما يفعله وكلاء بيت المال من بيع ما يزعمون أنه فاضل عن حاجة المسلمين باطل؛ لأن البيع يستدعي تقدم الملك، وهو منتف، ولو جاز ذلك لجاز بيع الموات، ولا قائل بهٍ(٣١).

المبحث الرابع
التنافس على محل البيع

أن للبائع الحق في موضعه؛ لأن له غرضاً في ملازمة ذلك الموضع ليألفه الناس[٣٢].

وتناول فقهاء بعض المذاهب جملة من المسائل المتعلقة بالتنافس على محل البيع تتمثل بما يأتي:

١-يحق للبائع تعليم موضع بيعه الذي اعتاده بما يشعر بوجوده؛ وبأن هذا المحل قد حجز له بأي علامة غير ثابتة، فيحق له تعليم موضعه بمظلة، أو حصير، أو عباءة، أو ثوب، أو بأي شيء جرت به العادة وتعارفه الناس، ولا يحق له وضع مواد ثابتة للإشارة إلى موضعه مثل بناء أو جدار أو نحوهما[٣٣].

٢-إن فعل هذا فليس لغيره أن يزاحمه في محل جلوسه بحيث يضره، ويضيق عليه عند الكيل والوزن والأخذ والعطاء، ولا أن يزاحمه في موضع أمتعته وموقف معامليه[٣٤].

٣-للبائع أن يمنع الوقوف بقربه إن كان الوقوف يمنع رؤية بضاعته، أو وصول القاصدين إليه، لأن ذلك كله من تمام الانتفاع بموضع اختصاصه.

٤-ليس له المنع من الجلوس بقربه لبيع مثل بضاعته، إن لم يزاحمه فيما يختص به من المرافق المذكورة[٣٥].

٥-من سبق إلى الجلوس في موضع من الطريق النافذ للمعاملة فهو أحق به من غيره[٣٦].

٦-إن سبق اثنان، وتنازعا فيه ولم يسعهما معاً أقرع بينهما، لانتفاء المرجح[٣٧]، وفي قول للشافعية يفوض هذا لأمر الإمام أو من ينوبه للفصل بينهما[٣٨].

٧-إن ترك الجالس موضع اختصاصه، وانتقل إلى غيره أو ترك الحرفة التي كان يزاولها فيه بطل حقه فيه، سواء أقطعه الإمام له، أم سبق إليه بلا إقطاع من الإمام.

٨-إن فارق البائع موضعه ليعود إليه لم يبطل حقه[٣٩].

حجتهم:

واحتج فقهاء المذاهب الأربعة[٤٠] على هذا بحديث الرسول ﷺ }**من قام من مجلسه، ثم رجع إليه، فهو أحق به**{[٤١].

وجه الدلالة:

دلّ الحديث على أن اي شخص له الحق في مجلسه إذا قام منه وثم عاد إليه وأنه

أولى من غيره به.

٩-لو قام البائع من مجلسه وطال غيابه عنه بحيث ينقطع معاملوه عنه ويألفون غيره، اختلف فيه الفقهاء على قولين:

القول الأول:

لا يبطل حقه فيه. وإليه ذهب الحنفية[٤٢]، والمالكية[٤٣]، والحنابلة[٤٤]، والإمامية[٤٥].

حجتهم:

حديث الرسول ﷺ السابق ﴿**من قام من مجلسه، ثم رجع إليه، فهو أحق به**﴾.

وجه الدلالة:

إن الحديث عام لم يميز بين المفارقة الطويلة والقصيرة.

القول الثاني:

يبطل حقه فيه، حتى لو كان قد فارقه لعذر أو ترك متاعه فيه، أو كان بإقطاع الإمام له. وإلى هذا ذهب الشافعية[٤٦].

حجتهم:

أن هذا الفعل يعني مفارقته لمجلسه وانتفاء الانتفاع بمرافقه منه.

١٠- استثنى الحنابلة من طول المفارقة نقل البائع لمتاعه عن موضع اختصاصه، بطل حقه فيه، وإن ترك متاعه فيه، أو أجلس شخصاً فيه ليحفظ له المكان، لم يجز لغيره إزالة متاعه[٤٧].

١١- واستثنى المالكية والحنابلة حال قيامه لقضاء الحاجة أو وضوء لم يبطل حقه، وإن طالت المفارقة[٤٨].

١٢- منع المالكية والحنابلة إطالة الجلوس في الطريق العام للمعاملة، فإن أطال أزيل عنه، لأنه يصير كالمتملك، يختص بنفع يساويه فيه غيره، وحدد المالكية طول المقام بيوم كامل[٤٩].

١٣- إن جلس لاستراحة، أو حديث، ونحو ذلك، وفارق مجلسه زمناً طويلاً، بطل حقه فيه بمفارقته، بلا خلاف بين فقهاء المذاهب الأربعة[٥٠].

١٤-وعدّ الشافعية المجالس المعينة بأسواق يجتمع لها في وقت من كل أسبوع، أو كل شهر، أو كل سنة من هذا القبيل، اي أن للبائع حق في موضعه[٥١].

المبحث الخامس
التصرف بمحل البيع

ذهب الفقهاء إلى حرمة التصرف في الطريق النافذة أو الشارع بما يضر المارة في مرورهم؛ كأن يكون الطريق ضيقاً، أو أن يكون مزدحماً؛ لأن الحق لعامة المسلمين، فليس لأحد أن يضارهم في حقهم[٥٢].

واختلفوا في حكم بناء- الدكة- وهي التي تبنى للجلوس عليها ونحوها على مذهبين:

المذهب الأول:

يمنع البائع وغيره من بناء دكة في الطريق النافدة وغرس شجرة فيها وإن اتسع الطريق، وأذن الإمام، وانتفى الضرر، وبنيت للمصلحة العامة.

وإليه ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[٥٣]، والشافعية[٥٤]، والحنابلة[٥٥].

حجتهم:

١-منعها الطروق[٥٦] في محلها، أي: أن الدكة تمنع السابلة من المرور أو تضيق عليهم.

٢-أنه بناء في غير ملكه بغير إذنه.

٣-قد يؤذي المارة فيما بعد، ويضيق عليهم، ويعثر به العاثر، فلم يجز.

٤-أنه إذا طال الزمن أشبه موضعهما الأملاك الخاصة، وانقطع استحقاق الطروق[٥٧].

المذهب الثاني:

قال الحنفية: يجوز بناء دكة، وغرس أشجار في الطريق النافذة وقاسوا هذا على إخراج الميازيب، والأجنحة، بشرط أن لم يضر المارة، ولم يمنع من المرور فيها، فإن ضر المارة أو منع لم يجز إحداثها، ولكل من العامة من أهل الخصومة منعه من إحداثها ابتداء، ومطالبته بنقضه بعد البناء، سواء أضر أم لم يضر، لأن كل واحد منهم صاحب حق

بالمرور بنفسه وبدوابه، فكان له حق النقض كما في الملك المشترك هذا إذا بناها لنفسه وبغير إذن الإمام، فإن بناها لمصلحة المسلمين أو بإذن الإمام، وإن بناها لنفسه لم ينقض، إن لم يضر المارة، وإن كان يضر العامة لا يجوز إحداثه، أذن الإمام أم لم يأذن(٥٨).

الترجيح:

الذي يبدو راجحاً هو المذهب الأول إذ أن استحداث بناء في مرفق عام هو تعدٍ على حقوق الناس فيه، ولما لم تثبت ملكيته فيه لم يجز له أن يحدث فيه بناء ثابتاً.

وما يتصل بهذا وضع البائع آلة بيعه في الشارع، فهل له أن يضع سريراً يضع عليه بضاعته، أو منضدة يعمل عليها أو يضع عليها ميزانه ونحو ذلك؟

لفقهاء الشافعية في هذا قولان:

القول الأول:

أن هذه الأمور مفهومة من الترخيص له بالبيع، فلا يعقل أن يبيع بغير آلته.

القول الثاني:

لا يجوز ذلك لما فيها من إضرار بطريق العامة(٥٩).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله.

بعد هذا العرض لأحكام الجلوس للمعاملة في الطريق، أوجز أهم النتائج بما يأتي:

١- يحل للجميع الانتفاع بالطريق بالمرور فيها بما لا يضر الآخرين.

٢- يباح الانتفاع بالطريق لغير المرور مما لا يضر المارة، كالجلوس في الطريق الواسعة لانتظار رفيق أو سؤال إن لم يضر المارة.

٣- يجوز الجلوس في الطريق للاستراحة على خلاف بين الفقهاء.

٤- يجوز الجلوس في الطريق النافذة للمعاملة كالبيع والصناعة ونحو ذلك، وإن طال عهده ولم يأذن الإمام، على خلاف بين الفقهاء.

٥- لم يفرق الشافعية بين الذمي وغيره، في الانتفاع بالطريق.

٦- لا يشترط في جواز الجلوس للمعاملة في الطريق النافذة إذن الإمام أو من ينوبه، أو أحد غيره مثل صاحب محل محاذي للبائع، أو صاحب دار، إن لم يكن البائع جالساً في

حريم بيته أو دكانه، أو محله، بل كان جالساً في الطريق النافذ.

٧- لا يجوز للإمام ولا لأحد من الولاة ولا لغيرهم أخذ عوض ممن يرتفق بالجلوس فيه للمعاملة.

٨- يجوّز للإمام أن يقطع بقعة من الطريق العام تكون بمثابة سوق أو محل لبيع البائعة المتجولين ولمن يجلس فيها للمعاملة ارتفاقاً، لا تمليكاً.

٩- إن للبائع الحق في موضعه لأن له غرضاً في ملازمة ذلك الموضع ليألفه الناس.

١٠- يحق للبائع تعليم موضع بيعه الذي اعتاده بما يشعر بوجوده.

١١- ليس لغيره أن يزاحمه في محل جلوسه بحيث يضره، ويضيق عليه

١٢- للبائع أن يمنع الوقوف بقربه إن كان الوقوف يعيق عمله.

١٣- ليس له المنع من الجلوس بقربه لبيع مثل بضاعته.

١٤- من سبق إلى الجلوس في موضع من الطريق النافذ للمعاملة فهو أحق به من غيره.

١٥- إن سبق اثنان، وتنازعا فيه ولم يسعهما معاً أقرع بينهما.

١٦- إن ترك الجالس موضع اختصاصه، وانتقل إلى غيره أو ترك الحرفة التي كان يزاولها فيه بطل حقه فيه.

١٧- إن فارق البائع موضعه ليعود إليه لم يبطل حقه.

١٨- لا ينقطع حق البائع في حال قيامه من مجلسه على خلاف بين الفقهاء.

١٩- لا يتصرف في الطريق النافذة أو الشارع بما يضر المارة في مرورهم.

٢٠- يمنع البائع وغيره من بناء دكة في الطريق النافدة على خلاف بين الفقهاء.

٢١- يجوز للبائع وضع البائع آلة بيعه في الشارع.

الهوامش

[١] ينظر: شَرْح فَتْح الْقَدِيرِ، لكمال الدِّين مُحَمَّد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، (ت٨٦١هـ)، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ٢٠٠٣: ٧/ ٣٠٢، وحَاشِيَة الدُّسوقي عَلَى الشَرْح الكَبِيْر، لمُحَمَّد بن أَحْمَد بن عَرَفة الدُّسُوقي المالكي، (ت١٢٣٠هـ)، تحقيق: مُحَمَّد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيْرُوْت، بلا تاريخ: ٣٦٨/٣، وأَسْنَى المَطَالِب فِي شَرْح رَوْض الطَّالِب، لأبي يحيى زكريا بن مُحَمَّد الأنصاري الشَّافِعِيّ، (ت٩٢٦هـ)، تحقيق: د.محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١،

١٤٢٢هـ/٢٠٠٠م: ٢/ ٤٤٩، وكَشَّاف القِنَاع عن مَتْن الإِقْنَاع، لمنصور بن يونُس بن صلاح الدِّين بن حسن بن أَحْمَد بن علي بن إدريس البُهُوتي الحَنْبلي، (ت١٠٥١هـ)، تحقيق: الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ: ٤/ ١٦٨، وتَذْكِرة الْفِقْهاء، لجمال الدِّين الْحَسَن بن يوسف بن علي بن مُطَهِّر الحِلي، (ت٧٢٦هـ)، من منشورات: المكتبة الرِّضَوية طِهْرَان، طبع بالاوفست عَلَى الطَّبْعَة الحَجَرية بطهران ١٣٨٨هـ: ٤٠٥/٢، ولم أقف على قول للزيدية والظاهرية.

[٢] ينظر: رَدّ المحتار عَلَى الدُّرِّ الْمُخْتَار شَرْح تَنْوِير الأَبْصَار المعروفة بـ(حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ)، للسيد مُحَمَّد أمين عَابِدِينَ بن السيد عُمَر عَابِدِينَ بن عبد الْعَزِيز الدَّمَشْقي الْحَنَفِيّ، (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ط٢، ١٣٨٦هـ: ٣٨٠/٥، وحَاشِيَة الدُّسُوقي: ٣٦٨/٣، ونهاية الْمُحْتَاج إلى شَرْح الْمِنْهَاج، لشمس الدِّين مُحَمَّد بن أَبِي العباس شهاب الدِّين أَحْمَد بن حمزة الرَّمْلي المتوفى المَصِري الأنصاري الشهير بالشَّافِعِيّ الصغير، (ت١٠٠٤هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٨م: ٥/ ٣٤٢، وكَشَّاف القِنَاع: ٤/ ١٦٨، وجَامِع المقاصد، لعلي بن الحسين الكركي، (ت٩٤٠هـ)، نشر مؤسسة آل البيت، المطبعة المهَدِيَّةُ، قم، ط١، ١٤٠٨هـ: ٣٤/٧.

[٣] ينظر: شَرْح فَتْح الْقَدِيرِ: ٧/ ٣٠٢، وحَاشِيَة الدُّسُوقي: ٣٦٨/٣، وأَسْنَى المَطَالِب: ٢/ ٤٤٩، وكَشَّاف القِنَاع: ٤/ ١٦٨، وتَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

[٤] هو سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي أبو سعيد الخدري: الصحابي الجليل، ولد سنة (١٠ق.هـ) كان من علماء الصحابة وأحد المكثرين من الرواية عن رسول الله ﷺ (١٠ ق. هـ- ٧٣هـ) وقيل: غير ذلك، ينظر: الإسْتِيعَاب فِي مَعْرِفَة الأصحاب، لأبي عُمَر يوسف بن عبد الله بن مُحَمَّد بن عبد البَرّ بن عاصم النَّمَري القُرْطُبي، (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: علي مُحَمَّد البجاوي، دار الجيل، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١٢هـ: ٤٧/٢.

[٥] مُسْنَد الشَّافِعِيّ، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن إدريس الشَّافِعِيّ، (ت٢٠٤هـ)، دار البشائر الاسلامية، بَيْرُوْت، د.رفعت فوزي عبد المطلب، ط١، ٢٠٠٥م: ١٣١٦/٢ رقم (١١٢١)، وسُنَن الدَّارَ قُطْنِيّ، لأبي الْحَسَن علي بن عُمَر الدَّارَقُطْنِيّ البَغْدَادي،

(ت٣٨٥هـ) دار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م: ٧٧/٣ رقم (٢٨٨)، وهو حديث حسن بمجموع طرقه ينظر: نَصْب الرَّايَة لأحاديث الْهِدَايَة، لأبي مُحَمَّد جمال الدِّين بن عبد الله بن يوسُف الْحَنَفِيّ الزَّيْلَعِي، (ت٧٦٢هـ)، تحقيق: مُحَمَّد يوسف البنوري، دار الْحَدِيث، مصر، ط١، ١٣٥٧هـ: ٣٨٥/٤، و جَامِع الْعُلُوم والحكم فِي شَرْح خمسين حديثا من جوامع الكلم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن أَحْمَد بن رجب الحنبلي، (ت٧٥٠هـ)، دار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، ط١، ١٤٠٨ه: ص٢٨٦– ٢٨٧.

(٦) ينظر: حاشية الدسوقي: ٣/ ٣٦٨.

(٧) ينظر: حاشية الدسوقي: ٣/ ٣٦٨.

(٨) ينظر: شرح فتح القدير: ٣٠٢/٧، وحاشية ابن عابدين: ٣٨٠/٥.

(٩) ينظر: أسنى المطالب: ٤٤٩/٢، ونهاية المحتاج: ٣٤٥/٥.

(١٠) ينظر: الْفُرُوع وتصَحِيْح الْفُرُوع، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن مفلح المقدسي، (ت٧٦٢هـ)، وتصحيح الفروع لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المَرْدَاوي، (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: أَبِي الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١٨هـ: ٣٤٧/١١، وكشاف القناع: ١٦٨/٤.

(١١) ينظر: تَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

(١٢) صَحِيْح الْبُخَارِيّ، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل الْبُخَارِيّ الجعفي، (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، بَيْرُوْت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م: كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات: ٨٧٠/٢، رقم (٢٣٣٣)، وكتاب الاستئذان، باب قول الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾: ٢٣٠٠/٥، رقم (٥٨٧٥)، وصَحِيْح مُسْلِم، لأبي الحسين مسلم بن الحجَّاج القُشَيْري النَّيْسابوري، (ت٢٦١هـ)، تحقيق: دار ابن حزم، بَيْرُوْت، ١٩٩٥م: كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه: ١٦٧٥/٥، رقم (٢١٢١).

(١٣) ينظر: المَبْسُوط، لشمس الأئمة أَبُي بَكْرٍ مُحَمَّد بن أَحْمَد بن أَبِي سَهْل السَّرَخْسِيّ الْحَنَفِيّ، (ت٤٨٣هـ)، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م: ٣١٠/٢٣.

(١٤) ينظر: حاشية ابن عابدين: ٥/ ٣٨٠.

(١٥) ينظر: أسنى المطالب: ٤٤٩/٢، ونهاية المحتاج: ٥/ ٣٤٢.

(١٦) ينظر: تَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

(١٧) ينظر: دُرَر الحُكَّام شَرْح مَجَلَة الأَحْكَام. لعلي حيدر، تعريب: المحامي فهمي الحُسَيني، دار العلم للملايين، بَيْرُوْت، بلا تاريخ: ٥٥٤/٢.

(١٨) هو أسمر بن مضرس الطائي، صحابي له حديث واحد، وهو أخو عروة بن مضرس، وقال ابن منده: أسمر بن أبيض بن مضرس، وقال عداده في أهل البصرة. ينظر: الإصابة: ٦٧/١.

(١٩) سُنَن أَبِي دَاوُد، لأبي دَاوُد سُليمان بن الأشعث السِّجِسْتَاني الأزدي، (ت٢٧٥هـ)، تعليق: عادل مرشد، دار الاعلام، عمان، ط١، ٢٠٠٣م: ص٥٠٩، رقم (٣٠٧١). والحديث غريب.

وقوله: (يتعادون)، أي: يسرعون والمعاداة الإسراع بالسير. وقوله: (يتخاطون)، أي: كل منهم يسبق صاحبه في الخط وإعلام ماله بعلامة، ينظر: عون المعبود: ٢٢٦/٨.

(٢٠) المرتفق من الارتفاق، وهو الانتفاع، والمترفق هو المنتفع. ينظر: لِسَان العَرَب، لأبي الْفَضْل جمال الدِّين مُحَمَّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت٧١١هـ)، دار صادر، بَيْرُوْت– لَبْنَان، ط١، ١٩٦٨م: مادة (رفق) ١١٩/١٠.

(٢١) ينظر: حاشية ابن عابدين: ٥/ ٣٨٠، وأسنى المطالب: ٤٤٩/٢، ونهاية المحتاج: ٥/ ٣٤٢.

(٢٢) ينظر: حاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣.

(٢٣) ينظر: كشاف القناع: ١٩٦/٤.

(٢٤) ينظر: حاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣، وكشاف القناع: ١٩٦/٤.

(٢٥) ينظر: أسنى المطالب: ٢/ ٤٤٩.

(٢٦) ينظر: تَبْيِين الْحَقَائِقِ شَرْح كَنْزِ الدَّقَائِقِ، لأبي عُمَر فَخْر الدِّين عثمان بن علي بن مِحْجَن الزَّيْلَعي الْحَنَفِيّ، (ت٧٤٣ هـ)، دار الكتب الاسلامي، القاهرة، ١٣١٣هـ: ١٤٣/٦، ومَوَاهِب الجَلِيْل لشَرْح مُخْتَصَر خليل، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن عبد الرحمن الطَّرَابُلُسي المَغْرِبي، المعروف بالحَطّاب، (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ط٢، ١٣٩٨هـ: ١٥٦/٥، وأسنى المطالب ٤٥٠/٢، ونهاية المحتاج: ٥/ ٣٤٣، و حَاشِيَة الجَمَل على فتح الوهاب، لسليمان بن عُمَر بن منصور العجيلي الأزهري المعروف بالجَمَل، (ت١٢٠٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، بلا تاريخ: ٥٧٠/٣، وتَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

(٢٧) ينظر: تَبْيِين الْحَقَائِقِ: ١٤٣/٦، ومواهب الجليل: ١٥٦/٥، وأسنى المطالب ٤٥٠/٢، ونهاية المحتاج: ٣٤٣/٥، وحاشية الجمل: ٥٧٠/٣، وكشاف القناع: ١٩٦/٤، وتَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

(٢٨) ينظر: المصادر نفسها.

(٢٩) ينظر: تَبْيِين الْحَقَائِقِ: ١٤٣/٦، ومواهب الجليل: ١٥٦/٥، وأسنى المطالب: ٤٥٠/٢، ونهاية المحتاج: ٣٤٣/٥، وحاشية الجمل: ٥٧٠/٣، وكشاف القناع: ١٩٦/٤، وتَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

(٣٠) ينظر: تَبْيِين الْحَقَائِقِ: ١٤٣/٦، ومواهب الجليل: ١٥٦/٥، وأسنى المطالب: ٤٥٠/٢، ونهاية المحتاج: ٣٤٣/٥، وحاشية الجمل: ٥٧٠/٣، وكشاف القناع: ١٩٦/٤، وتَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

(٣١) أسنى المطالب: ٤٥٠/٢.

(٣٢) ينظر: الغرر البَهِيَّة فِي شَرْح البهجة الوردية، لأبي يحيى زكريا بن مُحَمَّد بن أَحْمَد بن زكريا الأنصاري، (ت٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت- لَبْنَان، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م: ٢٨٨/٢.

(٣٣) ينظر: تَبْيِين الْحَقَائِقِ: ١٤٣/٦، ومواهب الجليل: ١٥٨/٥، وأسنى المطالب: ٤٥٠/٢، ونهاية المحتاج: ٣٤٣/٥، وحاشية الجمل: ٥٧٠/٣، وكشاف القناع: ١٩٦/٤، وتَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

(٣٤) ينظر: المصادر نفسها.

(٣٥) ينظر: المصادر نفسها.

(٣٦) ينظر: تَبْيِين الْحَقَائِقِ: ١٤٣/٦، ومواهب الجليل: ١٥٨/٥، وحاشية الدسوقي: ٣/ ٣٦٨، وأسنى المطالب: ٤٥٠/٢، ونهاية المحتاج: ٣٤٤/٥، وكشاف القناع: ١٩٦/٤.

(٣٧) ينظر: المصادر نفسها.

(٣٨) ينظر: جَوَاهِر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، لشمس الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد الصنهَاجي الأَسْيُوطي، (ولد سنة ٨١٣هـ، وفرغ من تأليفه سنة ٨٦٥هـ)، تحقيق: مسعد عبد الحميد مُحَمَّد السعدني، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م: ٢٤٢/١.

(٣٩) ينظر: تَبْيِين الْحَقَائِقِ: ١٤٣/٦، ومواهب الجليل: ١٥٨/٥، وحاشية الدسوقي: ٣/ ٣٦٨، وأسنى المطالب: ٤٥٠/٢، ونهاية المحتاج: ٣٤٤/٥، وكشاف القناع: ١٩٦/٤.

(٤٠) ينظر: المصادر نفسها.

(٤١) صحيح مسلم: كتاب السلام، باب إذا قام من مجلسه ثم عاد فهو أحق به: ١٧١٥/٤ رقم (٢١٧٩) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤٢) ينظر: حاشية ابن عابدين: ٥/ ٣٨٠.

(٤٣) ينظر: مواهب الجليل: ١٥٨/٥، وحاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣.

(٤٤) ينظر: كشاف القناع: ١٩٦/٤.

(٤٥) ينظر: تَذْكِرة الْفِقْهاء: ٤٠٥/٢، وجَامِع المقاصد: ٣٤/٧.

(٤٦) ينظر: أسنى المطالب: ٤٥٠/٢، ونهاية المحتاج: ٣٤٤/٥.

(٤٧) ينظر: كشاف القناع: ١٦٦/٤.

(٤٨) ينظر: حاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣، وكشاف القناع: ١٦٦/٤.

(٤٩) ينظر: حاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣، وكشاف القناع: ١٦٦/٤.

(٥٠) ينظر: حاشية ابن عابدين: ٣٨٠/٥، وحاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣، وأسنى المطالب: ٤٥٠/٢ ونهاية المحتاج: ٣٤٤/٥ وكشاف القناع: ١٦٦/٤.

(٥١) ينظر: أسنى المطالب: ٤٥٠/٢.

(٥٢) ينظر: شرح فتح القدير: ٣٠٢/٧، وحاشية ابن عابدين: ٣٨٠/٥، وحاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣، وشَرْح المحلي على الْمِنْهَاج، جَلاَل الدِّين المَحَلي مُحَمَّد بن أَحْمَد الشَّافِعِيّ، (ت٨٦٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٣، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م: ٢/ ٣١٠، وأسنى المطالب: ٢١٩/٢ ونهاية المحتاج: ٣٩٧/٥، و الْمُغْنِي، لمُوفَّق الدِّين عبد الله بن أَحْمَد بن أَحْمَد بن مُحَمَّد بن قُدَامَةَ المَقْدِسي، (ت٦٢٠هـ)، دار الكِتَاب العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، ١٩٧٢م: ٥٥٢/٤، وكشاف القناع: ٤٠٦/٣.

(٥٣) ينظر: حاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣.

(٥٤) ينظر: حاشية المحلي: ٣١٠/٢، وأسنى المطالب: ٢١٩/٢ ونهاية المحتاج: ٣٩٧/٥.

(٥٥) ينظر: المغني لابن قدامة: ٥٥٢/٤، وكشاف القناع: ٤٠٦/٣.

(٥٦) الطروق: أصلها المرور ليلاً، وتطلق على السير والمرور عموماً. ينظر: لسان العرب: مادة (طرق) ٢١٧/١٠.

(٥٧) ينظر: حاشية الدسوقي: ٣٦٨/٣، وحاشية المحلي: ٣١٠/٢، وأسنى المطالب: ٢١٩/٢، ونهاية المحتاج: ٣٩٧/٥، والمغني لابن قدامة: ٥٥٢/٤، وكشاف القناع: ٣/ ٤٠٦.

(٥٨) ينظر: شرح فتح القدير: ٣٠٢/٧، وحاشية ابن عابدين: ٣٨٠/٥.

(٥٩) ينظر: أسنى المطالب: ٢١٩/٢.

المصادر والمراجع

١. الإسْتِيعَاب فِي مَعْرِفَة الأصحاب، لأبي عُمَر يوسف بن عبد الله بن مُحَمَّد بن عبد البَرّ بن عاصم النَّمَري القُرْطُبي، (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: علي مُحَمَّد البجاوي، دار الجيل، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١٢هـ.

٢. أَسْنَى المَطَالِب فِي شَرْح رَوْض الطَّالِب، لأبي يحيى زكريا بن مُحَمَّد الأنصاري الشَّافِعِيّ، (ت٩٢٦هـ)، تحقيق: د.محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ/٢٠٠٠م.

٣. الإصَابَة فِي تمييز الصَّحَابَة، لأبي الْفَضْل شهاب الدِّين أَحْمَد بن علي بن مُحَمَّد الكِنَاني

العَسْقلاني المعروف بابن حَجَر، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: علي مُحَمَّد البجاوي، دار الجيل، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٤. تَبْيِين الْحَقَائِقِ شَرْح كَنْزِ الدَّقَائِقِ، لأبي عُمَر فَخْر الدِّين عثمان بن علي بن مِحْجَن الزَّيْلَعي الْحَنَفِيّ، (ت٧٤٣هـ)، دار الكتب الاسلامي، ١٣١٣هـ.
٥. تَذْكِرة الْفِقْهاء، لجمال الدِّين الْحَسَن بن يوسف بن علي بن مُطَهِّر الحِلي، (ت٧٢٦هـ)، من منشورات: المكتبة الرِّضَوِية طِهْرَان، طبع بالاوفست عَلَى الطَّبْعَة الحَجَرية بطهران، ١٣٨٨هـ.
٦. جَامِع الْعُلُوم والحكم فِي شَرْح خمسين حديثا من جوامع الكلم. لأبي الفرج عبدالرحمن بن أَحْمَد بن رجب الحنبلي، (ت٧٥٠هـ)، دار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، ط١، ١٤٠٨هـ.
٧. جَامِع المقاصد، لعلي بن الحسين الكركي، (ت٩٤٠هـ)، نشر مؤسسة آل البيت، المطبعة المهَدِيَّةُ، قم، ط١، ١٤٠٨هـ.
٨. جَوَاهِر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، لشمس الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد الصنهَاجي الأَسْيُوطي، (ولد سنة ٨١٣ هـ، وفرغ من تأليفه سنة ٨٦٥هـ)، تحقيق: مسعد عبد الحميد مُحَمَّد السعدني، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٩. حَاشِيَة الجَمَل على فتح الوهاب، لسليمان بن عُمَر بن منصور العجيلي الأزهري المعروف بالجَمَل، (ت١٢٠٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، بلا تاريخ.
١٠. حَاشِيَة الدُّسُوقي عَلَى الشَرْح الكَبِيْر، لمُحَمَّد بن أَحْمَد بن عَرَفة الدُّسُوقي المالكي، (ت١٢٣٠هـ)، تحقيق: مُحَمَّد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيْرُوْت، بلا تاريخ.
١١. دُرَر الحُكَّام شَرْح مَجَلَة الأَحْكَام. لعلي حيدر، تعريب: المحامي فهمي الحُسَيني، دار العلم للملايين، بَيْرُوْت، بلا تاريخ.
١٢. رَدّ المحتار عَلَى الدُّرِّ الْمُخْتَار شَرْح تَنْوِير الأَبْصَار المعروفة بـ(حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ)، للسيد مُحَمَّد أمين عَابِدِينَ بن السيد عُمَر عَابِدِينَ بن عبد الْعَزِيز الدَّمَشْقي الْحَنَفِيّ، (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ط٢، ١٣٨٦هـ.
١٣. سُنَن أَبِي دَاوُد، لأبي دَاوُد سُليمان بن الأشعث السِّجِسْتَاني الأزدي، (ت٢٧٥هـ)، تعليق:

عادل مرشد، دار الاعلام، ط١، ٢٠٠٣م.

١٤. سُنَن الدَّارَ قُطْنِيّ، لأبي الْحَسَن علي بن عُمَر الدَّارَ قُطْنِيّ البَغْدَادي، (ت٣٨٥هـ)، دار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

١٥. شَرْح المحلي على الْمِنْهَاج، جَلاَل الدِّين المَحَلي مُحَمَّد بن أَحْمَد الشَّافِعِيّ، (ت٨٦٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٣، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.

١٦. شَرْح فَتْح الْقَدِيرِ، لكمال الدِّين مُحَمَّد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، (ت٨٦١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

١٧. صَحِيْح الْبُخَارِيّ، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل الْبُخَارِيّ الجعفي، (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، بَيْرُوْت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٨. صَحِيْح مُسْلِم، لأبي الحسين مسلم بن الحجَّاج القُشَيْري النَّيْسابوري، (ت٢٦١هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

١٩. عَوْن الْمَعْبُود عَلَى سُنَن أَبِي دَاوُد سُليمان بن الأَشْعَث السِّجِسْتَاني، (ت٢٧٥هـ)، لأبي عبد الرحمن شَمس الحقّ الشهير بمُحَمَّد أَشرف ابن أَمير بن علي بن حيدر الصِّدِّيقي العظيم آبادي، توفي بعد سنة (١٣١٠هـ)، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط٢، ١٤١٥هـ.

٢٠. الغرر البَهِيَّة فِي شَرْح البهجة الوردية، لأبي يحيى زكريا بن مُحَمَّد ابن أَحْمَد بن زكريا الأنصاري، (ت٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت– لَبْنَان، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢١. الْفُرُوع وتصَحِيْح الْفُرُوع، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن مفلح المقدسي، (ت٧٦٢هـ)، وتصحيح الفروع لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المَرْدَاوي، (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: أَبِي الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٢. كَشَّاف القِنَاع عن مَتْن الإِقْنَاع، لمنصور بن يونُس بن صلاح الدِّين ابن حسن بن أَحْمَد بن علي بن إدريس البُهُوتي الحَنْبلي، (ت١٠٥١هـ)، تحقيق: الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ.

٢٣. لِسَان العَرَب، لأبي الْفَضْل جمال الدِّين مُحَمَّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري،

(ت٧١١هـ)، دار صادر، بَيْرُوْت– لَبْنَان، ط١، ١٩٦٨م.

٢٤. المَبْسُوط، لشمس الأئمة أَبُي بَكْرٍ مُحَمَّد بن أَحْمَد بن أَبِي سَهْل السَّرَخْسِيّ الْحَنَفِيّ، (ت٤٨٣هـ)، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢٥. مُسْنَد الشَّافِعِيّ، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن إدريس الشَّافِعِيّ، (ت٢٠٤هـ)، تحقيق، د.رفعت فوزي عبد المطلب، دار البشائر الاسلامية، بَيْرُوْت، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٦. الْمُغْنِي، لمُوفَّق الدِّين عبد الله بن أَحْمَد بن أَحْمَد بن مُحَمَّد بن قُدَامَةَ المَقْدِسي، (ت٦٢٠هـ)، دار الكِتَاب العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، ١٩٧٢م.

٢٧. مَوَاهِب الجَلِيْل لشَرْح مُخْتَصَر خليل، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن عبد الرحمن الطَّرَابُلُسي المَغْرِبي، المعروف بالحَطّاب، (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ط٢، ١٣٩٨م.

٢٨. نَصْب الرَّايَة لأحاديث الْهِدَايَة، لأبي مُحَمَّد جمال الدِّين بن عبد الله ابن يوسُف الْحَنَفِيّ الزَّيْلَعِي، (ت٧٦٢هـ)، تحقيق: مُحَمَّد يوسف البنوري، دار الْحَدِيث، مصر، ط١، ١٣٥٧هـ.

٢٩. نهاية الْمُحْتَاج إلى شَرْح الْمِنْهَاج، لشمس الدِّين مُحَمَّد بن أَبِي العباس شهاب الدِّين أَحْمَد بن حمزة الرَّمْلي المتوفى المَصِري الأنصاري الشهير بالشَّافِعِيّ الصغير، (ت١٠٠٤هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٨م.

الاستدلال بأقل ما قيل وبعض تطبيقاته الفقهية

د. جميل عليوي ناصر

كلية الشريعة

المقدمة...

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم، على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فإن من علامات توفيق الله للعبد وإرادة الخير له في الدارين، أن يجعله من السالكين طريق التماس العلم الشرعي؛ علم الوحيين الشريفين الكتاب والسنة، وما يدور في فلكهما من العلوم التي تعين على فهمهما، والتبصر بأحكامهما؛ فينال الخير الذي أخبر عنه رسول الله ﷺ بقوله: }**من يرد الله به خيرا يفقهه بالدين**{[1]، وإن من أجل هذه العلوم وأكثرها نفعا وفائدة علم أصول الفقه؛ لأن هذا العلم يمكن المجتهدين من النظر في نصوص الشريعة، وأصولها، ومقاصدها فيضعون القواعد لاستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. فعلماء الأصول هم الذين بينوا ما في نصوص الكتاب والسنة من أمر ونهي، ومجمل ومبين، وعام وخاص، ومطلق ومقيد، إلى أخر هذه المباحث، وهم الذين بينوا الأحكام التكليفية والوضعية وتفصيلاتها، والأدلة وتقسيماتها، وقواعد التعارض والترجيح بين النصوص، وأحكام الاجتهاد والتقليد، وغيرها من مباحث هذا العلم.

ومن المباحث التي بحثها الأصوليون: مباحث الأدلة المختلف فيها، كما عبر عنها الإمام الزركشي وعنون لها (كتاب الأدلة المختلف فيها)[2] ثم أخذ في بيانها، ومن بين هذه الأدلة الأخذ بأقل ما قيل. وقد اشتهر أن أول من أخذ به هو الإمام الشافعي– رحمه الله– وأكثر مسألة يستدل بها على الأخذ بأقل ما قيل، هي مسألة دية اليهودي والنصراني.

فأردت أن ابحث هذا الدليل بحثا تطبيقيا؛ فبحثت المسائل التي ذكر الأصوليون أن الإمام الشافعي أخذ بها بأقل ما قيل، بعد أن ذكرت تعريفات الأصوليين للأخذ بأقل ما قيل، وأدلة حجيته، ومناقشة هذه الأدلة، وذكر الشروط التي اشترطها الأصوليون للأخذ بهذا الدليل، وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة، المبحث الأول: التعريف بالأخذ بأقل ما قيل وفيه مطالب:

المطلب الأول: التعريف بأقل ما قيل اصطلاحا.

المطلب الثاني: حجية الأخذ بأقل ما قيل ومناقشة الأدلة.

المطلب الثالث: شروط الأخذ بأقل ما قيل.

المبحث الثاني: المسائل التطبيقية:

المسألة، الأولى: (دية المعاهد).

المسألة، الثانية: مقدار الجزية.

المسألة، الثالثة: أسنان الإبل في دية الخطأ.

المسألة، الرابعة: الماء الراكد.

المسألة، الخامسة: مسح الرأس.

المسألة، السادسة: مكيلة زكاة الفطر.

المسألة، السابعة: أقل مسافة القصر.

المسألة، الثامنة: أقل النفاس.

الخاتمة وأهم النتائج.

المصادر والمراجع.

وختاما أقول: ما كان في هذا البحث من صواب فمن فضل الله وتوفيقه، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان، واستغفر الله من قول بلا علم، ومن علم بلا عمل، وأسأله أن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المبحث الأول
التعريف بأقل ما قيل

المطلب الأول- التعريف بأقل ما قيل اصطلاحا:

اختلفت عبارة الأصوليين في تعريف أقل ما قيل، وهناك اتجاهان للعلماء في تعريفه:

الاتجاه الأول: تعريفه بما ورد عن النبي ﷺ، أو الصحابة، أو بورود نص من الشارع، فيؤخذ بأقل ما قيل، ومن أصحاب هذا الاتجاه القفال الشاشي (رحمه الله) فقد عرفه بقوله: هو }أن يرد الفعل من النبي ﷺ مبينا لمجمل ويحتاج إلى تحديده فيصار إلى أقل ما يؤخذ{[٣]. وقد بين هذا التعريف بقوله: }كما قاله الشافعي في أقل الجزية بأنه دينار؛ لأن الدليل قام أنه لا بد من توقيت، فصار إلى أقل ما حكي عن النبي ﷺ أنه أخذ من الجزية{[٤].

إن هذا التعريف ينطبق على، بعض المسائل، التي نسب الأصوليون إلى الإمام الشافعي- رحمه الله- أنه يأخذ بها، بأقل ما قيل، وهو الأقرب إلى معنى الأخذ بأقل ما قيل، عند الإمام الشافعي، كما سيأتي بيان ذلك في المسائل التطبيقية.

وعرفه ابن القطان- رحمه الله- بقوله: }هو أن يختلف الصحابة في تقدير، فيذهب بعضهم إلى مائة مثلا، وبعضهم إلى خمسين؟[٥].

ويرد على هذا التعريف أنه غير جامع فهو حصره بخلاف الصحابة رضوان الله عليهم.

وعرفه ابن حزم- رحمه الله- بقوله: }إذا ورد نص بإيجاب عمل ما فبأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض؟[٦].

ثم بين ذلك بقوله: }كمن أمر بصدقة فبأي شيء تصدق فقد أدى ما أمر به ولا يلزمه زيادة لأنها دعوى بلا نص ولا غاية لذلك فهو باطل؟[٧].

يرد على تعريف ابن حزم أن الشارع الحكيم لم يفرض علينا فرضا، أو صدقة دون بيان، وتعريفه هذا بناء على رأيه الخاص في الأخذ بأقل ما قيل، وسيأتي بيان رأيه في خلاف الأصوليين في حجيته.

الاتجاه الثاني: تعريفه باختلاف المجتهدين بما هو مقدر بالاجتهاد.

ومن أصحاب هذا الاتجاه الشيرازي- رحمه الله- الذي عرفه بقوله: }هو أن يختلف الناس في حادثة على قولين أو ثلاثة فقضى بعضهم فيها بقدر وقضى بعضهم فيها بأقل من ذلك القدر؟[٨].

وابن السمعاني- رحمه الله-، فعرفه بقوله: }أن يختلف المختلفون في مقدر بالاجتهاد على أقاويل فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل؟[٩].

ومن أصحاب هذا الاتجاه الباجي- رحمه الله- من المالكية حيث عرفه بقوله: }هو أن يختلف العلماء في إيجاب شيء فاوجب بعضهم قدرا ما واجب سائرهم أكثر منهم؛ كان ما أوجبه أقلهم مجمعا عليه وما زاد مختلفا فيه؟[١٠].

ومن المعاصرين من اتجه هذا الاتجاه كالأستاذ، الدكتور مصطفى البغا فعرفه بقوله: }أن توجد أقول قي مسالة وليس هناك دليل يرجح أحدها وتكون هذه الأقوال ضمنا

متفقة على قسط معين فيما بينها وهو الأقل ومختلفة فيما زاد عنه فيتمسك بهذا القسط الذي هو أقل الأقوال{(١١)}.

وكذلك اتجه هذا الاتجاه الدكتور أحمد عليوي، فاستنتج تعريفا بعد أن ذكر تعريفات عدة له فعرفه بقوله: {هو الحكم في مقدر اختلف في تحديد مقداره بأقل ما قيل فيه من تقديرات إن لم يكن ثمة دليل على مقدار معين}(١٢).

إن أصحاب هذا الاتجاه يرد عليهم أن تعريفاتهم لا تنطبق على المسائل التي ذكر الأصوليون أن الإمام الشافعي، أخذ بها بأقل ما قيل؛ لأن هذه المسائل كلها، الخلاف في التقدير فيها قد ورد من الشارع، ولم يكن الخلاف فيها في التقدير مبني على الاجتهاد، وإنما على نصوص وردت من الكتاب، كما سيأتي بيان ذلك في التطبيقات.

المطلب الثاني: حجية الأخذ بأقل ما قيل ومناقشة الأدلة

اختلف الأصوليون في، حجية الاستدلال بأقل ما قيل على فريقين:

أ- الفريق الأول:

ذهب جمهور أصوليي الشافعية إلى نسبة القول بالأخذ بأقل ما قيل إلى الإمام الشافعي، وأصبح الاحتجاج بهذا الدليل مقترنا به، فلا يذكر هذا الدليل إلا ويذكر، الإمام الشافعي معه، وقد وافقه كثير من أصوليي الشافعية والحنابلة وبعض المالكية وبعض الحنفية، وفيما يأتي، تفصيل أقوالهم بحسب مذاهبهم:

أولا- الشافعية: ذهب كثير من أصوليي الشافعية إلى أن الأخذ بأقل، ما قيل، حجة يجب الأخذ به، منهم:

١- **الإمام الرازي- رحمه الله-**: إذ قال في كتابه المحصول ما نصه: {مذهب الشافعي رضي الله عنه أنه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل}(١٣).

٢- **البيضاوي- رحمه الله-**: إذ جعله الدليل الرابع من الأدلة المقبولة التي أختلف الأصوليون في حجيتها، فقال: {الرابع أخذ الشافعي بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلا}(١٤).

٣- **الإمام الأسنوي**: إذ ذكر في شرحه على منهاج البيضاوي، ما يثبت بأن الشافعي أخذ بأقل ما قيل، فقال: {أقول: الدليل الرابع من الأدلة المقبولة: الأخذ بأقل ما قيل، وقد اعتمد عليه الشافعي ﵁ في إثبات الحكم إذا كان الأقل جزءا من الأكثر، ولم يجد دليلا غيره}(١٥).

٤- **ابن السمعاني:** وقد جعله على ضربين إذ قال: }وهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون فيما أصله براءة الذمة: فإن كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى من وجوبه لموافقته براءة الذمة إلا أن يقوم دليل على ثبوت الوجوب فيحكم بوجوبه بدليل.

وإن كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه كدية الذمي إذا وجبت على قاتله فقد اختلفت الفقهاء في قدرها فقال بعضهم هي كدية المسلم. وقال بعضهم: نصف دية المسلم وقال بعضهم: ثلث دية المسلم وهذا مذهب الشافعي رحمة الله عليه.

وهل يكون الأخذ بالأقل دليلا حتى ينقل؟ عنه اختلف فيه أصحاب الشافعي رحمة الله على وجهين: أحدهما: يكون دليلا، والآخر لا يكون دليلا.

والضرب الثاني: أن يكون فيما هو ثابت في الذمة: كالجمعة الفائت فرضها اختلف العلماء في عدد انعقادها فلا يكون الأخذ بالأقل دليلا لارتهان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك{(١٦).

استدلال الشافعية:

استدل الشافعية على حجية الأخذ بأقل ما قيل بأنه مركب من أصلين هما: الإجماع، والبراءة الأصلية، يقول الإمام الرازي: }واعلم أن هذه القاعدة مفرغة على أصلين الإجماع والبراءة الأصلية: أما الإجماع فلأنا لو قدرنا أن الأمة انقسمت إلى أربعة أقسام:

أحدها: يوجب في اليهودي مثل دية المسلم.

وثانيها: يوجب النصف.

وثالثها: يوجب الثلث.

ورابعها: لا يوجب شيئا لم يكن الأخذ بأقل ما قيل واجبا؛ لأن ذلك الأقل قول بعض الأمة وذلك ليس بحجة.

أما إذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب الثلث قولا لكل الأمة؛ لأن من أوجب كل دية المسلم فقد أوجب الثلث، ومن أوجب نصفها فقد أوجب الثلث أيضا، ومن أوجب الثلث فقد قال بذلك؛ فيكون إيجاب الثلث قولا قال به كل الأمة؛ فيكون حجة، وأما البراءة الأصلية فلأنها تدل على عدم الوجوب في الكل ترك العمل به في الثلث لدلالة الإجماع على وجوبه فيبقى الباقي كما كان{(١٧).

والذي ذكره الإمام الرازي هو عمدة ما استدل به أصوليي الشافعية، على الأخذ بأقل ما قيل[١٨].

مناقشة أدلة الشافعية:

١- استدلالهم بالإجماع:

إن أصوليي الشافعية متفقون على أن، المراد بالإجماع هنا هو: أن إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل؛ أي: أن الثلث يدخل ضمنا في النصف والكل، فيكون الثلث متفق عليه ضمنا وليس مجمعا عليه بالمعنى الأصولي، وقد دلت عباراتهم على ذلك، يقول الإمام الرازي: }لأن من أوجب كل دية المسلم فقد أوجب الثلث، ومن أوجب نصفها فقد أوجب الثلث أيضا، ومن أوجب الثلث فقد قال بذلك؛ فيكون إيجاب الثلث قولا قال به كل الأمة فيكون حجة{[١٩].

وقال الإمام الغزالي- رحمه الله-: }وظن ظانون أنه تمسك بالإجماع، وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله، فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا مخالف فيه، وإنما المختلف فيه سقوط الزيادة، ولا إجماع فيه{[٢٠].

وافترض ابن السبكي- رحمه الله- سؤالا فقال: }فإن قلت هل الأخذ بأقل ما قيل تمسك بالإجماع؟ قلت: قال بعض الفقهاء ذلك، وعزاه إلى الشافعي وهو خطأ عليه ﷺ{ [٢١].

إذن الاستدلال بالإجماع ليس المراد منه الإجماع بمعناه الأصولي، وإنما الاتفاق الضمني كما هو ظاهر من كلام أئمة الشافعية، ويرد على الاستدلال بالإجماع بهذا المعنى اعتراضات منها:

أ- إن الذي اوجب ثلث الدية لم يوجب النصف ولا الكل وقال إن الثلث هو تمام الدية، وكذلك من أوجب النصف، قال إن تمامها هو النصف وليس الثلث أو الكل وكذلك القائل أن الدية هي الكل، الكل عنده هو تمام الدية وليس الثلث أو النصف فالأقوال هنا متباينة فأين الإجماع؟[٢٢].

ب- إن القول بأن إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل يكون صحيحا لو أن الذي يوجب الأكثر يوجب الأقل في ضمن الأكثر، وهو لا يوجبه؛ فلا يستلزم إيجاب الأكثر إيجاب الأقل[٢٣].

ج- لو كان هناك إجماع على الثلث لكان القائل بالأكثر خارقا للإجماع، ولا قائل به[٢٤].

٢- استدلالهم بالبراءة الأصلية:

إن البراءة الأصلية تقتضي عدم الوجوب مطلقا، وهنا الذمة قد شغلت بالجناية، والخلاف في قدرها، كما قرر ذلك الإمام السمعاني فقال: }وإن كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه، كدية الذمي إذا وجبت على قاتله؛ فقد اختلفت الفقهاء في قدرها، فقال بعضهم: هي كدية المسلم. وقال بعضهم: نصف دية المسلم. وقال بعضهم: ثلث دية المسلم وهذا مذهب الشافعي رحمه اللهۭ[٢٥].

ويرد على الاستدلال بالبراءة الأصلية اعتراضات منها:

أ- إن الاستدلال بالبراءة الأصلية يكون عند عدم وجود الدليل على شغل الذمة، وقد وجد الدليل على شغلها؛ وهو الجناية التي تقتضي عوضا وبدلا عن المجني عليه فترك العمل هنا بالبراءة الأصلية إجماعا؛ لوجود الجناية والخلاف بعد ذلك قائم في بدل الجناية؛ فمنهم من قال بالثلث، ومنهم من قال بالنصف، ومنهم من قال بالكل[٢٦].

ب- إن عدم وجوب زيادة على الثلث تكون صحيحة لو لم يدل دليل عليها، وقد استدل على الزيادة على الثلث القائل بالنصف، والقائل بالكل، بأدلة معتبرة، فكيف يكون الاستدلال بالبراءة الأصلية مع وجود الدليل على الزيادة عند القائل بها؟[٢٧]

ج- إن الأخذ بالبراءة الأصلية، هو أخر مدار الفتوى عند الأصوليين فكيف يؤخذ بها وقد وجدت أدلة معتبرة لكل فريق؟

د- اشترط الشافعية للأخذ بأقل ما قيل ألا يوجد دليل سمعي يدل على الأقل أو الأكثر، قال الإمام الرازي- رحمه الله-: }ولهذه النكتة شرطنا في الحكم بأقل ما قيل عدم ورود شيء من الدلائل السمعية؛ فإنه إن ورد شيء من ذلك كان الحكم لأجله، لا لأجل الرجوع لأقل ما قيلۭ[٢٨].

قال الأسنوي شارحا لقول الإمام البيضاوي- رحمهم الله-: }وقوله إذا لم يجد دليلا سواه؛ أي: فإن وجده الشافعي لم يتمسك بالأقل؛ لأن ذلك الدليل إن دل على إيجاب الأكثر فواضح؛ ولذلك لم يأخذ الشافعي بالثلاثة في انعقاد الجمعة، وفي الغسل من ولوغ الكلب؛

لقيام الدليل على الأكثر وإن دل على الأقل كان الحكم بإيجابه لأجل هذا الدليل، لا لأجل الرجوع إلى أقل ما قيل{[٢٩].

وفي هذه المسالة ورد الدليل السمعي الذي استند إليه الإمام الشافعي للقول بالثلث، وهو فعل سيدنا عمر وعثمان ﷺ كما سيأتي بيانه؛[٣٠] فالإمام الشافعي لم يأخذ بالبراءة الأصلية؛ وإنما اخذ بالدليل السمعي في الأقل والأكثر.

ثانيا- الحنابلة:

ذهب أكثر الحنابلة إلى صحة الأخذ بأقل ما قيل؛ قال القاضي أبو يعلى في العدة: }فأما القول بأقل ما قيل فيه فيجوز الاحتجاج به، ويرجع معناه إلى استصحاب حكم العقل في براءة الذمة{[٣١]. ثم قال بعد أن ذكر المثال في دية اليهودي والنصراني: }فكان الثلث أقل ما قيل فيه، فيجب ذلك بالإجماع، وما زاد على ذلك فلا يجب؛ لأن الأصل براءة الذمة منه، ووجوبه يحتاج إلى دليل شرعي، ولم نجد دليلاً يدل عليه؛ فوجب تبقية الدية على البراءة{[٣٢].

وقال ابن تيمية- رحمه الله-: }يجوز الأخذ بأقل ما قيل ونفي ما زاد؛ لأنه يرجع حاصله إلى استصحاب دليل العقل على براءة الذمة، فيما لم يثبت شغلها به{[٣٣].

والحنابلة- أيضا- ينفون أن يكون الإجماع المراد به الإجماع الاصطلاحي وإنما الاتفاق الضمني كما قال الشافعية، قال ابن قدامة: }الأخذ بأقل ما قيل ليس إجماعًا عند الجمهور{[٣٤]. ثم بين ذلك في مسألة دية اليهودي، فقال: }فالقائل إنها الثلث ليس هو متمسكًا بالإجماع؛ لأن وجوب الثلث متفق عليه، وإنما الخلاف في سقوط الزيادة، وهو مختلف فيه، فكيف يكون إجماعًا؟ ولو كان إجماعًا كان مخالفه خارقًا للإجماع، وهذا ظاهر الفساد{[٣٥].

وقال ابن تيمية: }وأما أن يكون الأخذ بأقل ما قيل أخذا وتمسكا بالإجماع فلا؛ لأن النزاع في الاقتصار عليه ولا إجماع فيه{[٣٦].

وقال ابن النجار- رحمه الله-: }وَلا يَكُونُ الأَخْذُ بِأَقَلِّ مَا قِيلَ، كَدِيَةِ الْكِتَابِيِّ الثُّلُثُ إجْمَاعًا لِلْخِلافِ فِي الزَّائِدِ، خِلافًا لِمَنْ ظَنَّهُ إجْمَاعًا، وَهَذَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ؛ لأَنَّ قَوْلَهُ يَشْتَمِلُ عَلَى وُجُوبِ الثُّلُثِ وَنَفْيِ الزَّائِدِ. وَالإِجْمَاعُ لَمْ يَدُلَّ عَلَى نَفْيِ الزَّائِدِ، بَلْ عَلَى وُجُوبِ الثُّلُثِ فَقَطْ وَهُوَ بَعْضُ الْمُدَّعَى. فَالثُّلُث وَإِنْ كَانَ مُجْمَعًا عَلَيْهِ، لَكِنْ نَفْيُ الزِّيَادَةِ لَمْ يَكُنْ مُجْمَعًا عَلَيْهِ.

فَالْمَجْمُوعُ لا يَكُونُ مُجْمَعًا عَلَيْهِ، وَالْقَائِلُ بِالثُّلُثِ مَطْلُوبُهُ مُرَكَّبٌ مِنْ أَمْرَيْنِ مِنَ الثُّلُثِ وَنَفْيِ الزِّيَادَةِ، فَلا يَكُونُ مَذْهَبُهُ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ. فَالأَخْذُ بِمِثْلِ ذَلِكَ مُرَكَّبٌ مِنْ الإِجْمَاعِ وَالْبَرَاءَةِ الأَصْلِيَّةِ﴿[٣٧].

ويرد على استدلال الحنابلة ما ورد على استدلال الشافعية من مناقشات واعتراضات.

ثالثا- الحنفية:

ذهب بعض الحنفية إلى الأخذ بأقل ما قيل وجعلوه دليل ترجيح، قال صاحب مسلم الثبوت: ﴾ومنها الأخذ بأقل ما قيل أخذ به الشافعي ﷺ والحق أنه ترجيح﴿[٣٨].

والحنفية ينفون أن يكون، الأخذ بأقل ما قيل إجماعا بمعناه الاصطلاحي، قال أمير بادشاه: ﴾ظن أن قول الشافعي: دية اليهودي الثلث من دية المسلم، يتمسك فيه بالإجماع لقول الكل بالثلث، إذ قيل به أي بالثلث وبالنصف و بالكل، وليس كذلك؛ لأن نفي الزائد على الثلث جزء قوله، أي الشافعي لأنه يقول بوجوب الثلث فقط ولم يجمع عليه، أي على نفي الزائد، وقد يقال أحد الجزءين وهو وجوب الثلث ثابت بالإجماع، ووجوب ما زاد عليه مشكوك فيه لمكان الاختلاف فيه فلا يثبت مع وجود الشك، والأصل براءة الذمة، وهذا معنى التمسك فيه بالإجماع فتأمل﴿[٣٩].

إذن الحنفية متفقون مع الشافعية في أن الأخذ بأقل ما قيل ليس إجماعا.

رابعا- المالكية:

ذهب بعض المالكية إلى القول بالأخذ بأقل ما قيل ومنهم الإمام الباجي، حيث قال: ﴾وهذا باب له تعلق بالإجماع وتعلق باستصحاب الحال... ثم قال والأصل براءة الذمة فيجب استصحاب حال الأصل فيما زاد على المجمع عليه حتى يدل الدليل على زيادة عليه وهذا من باب استصحاب الحال﴿[٤٠].

وقد صور القاضي عبد الوهاب الأخذ بأقل ما قيل على مذهب الإمام الشافعي على، غير ما صوره أصوليي الشافعية، إذ قال: ﴾صورة هذه المسألة أن يجني رجل على سلعة فيختلف المقومون في تقويمها، أو يجرح جراحة ليس فيها تقدير فيختلف في أرشها أرباب الخبرة في ذلك؛ فيأخذ الشافعي، بأقل ما قيل﴿[٤١].

وتصوير القاضي عبد الوهاب المالكي للأخذ بأقل ما قيل على مذهب الشافعي ينطبق على ما ذكره أصحاب الاتجاه الثاني، الذين عرّفوا الأخذ بأقل ما قيل: باختلاف المجتهدين على مقدر بالاجتهاد عند إعواز الدليل. ولم يشر إلى هذا المعنى أصوليي الشافعية، ولم يمثلوا له بما مثل له القاضي في تصويره للأخذ بأقل ما قيل.

ثم ذكر القاضي عبد الوهاب أن مذهبهم التفصيل، فقال: }ومذهبنا التفصيل في هذه المسألة؛ فتارة يأخذ، بالأقل، وتارة لا يأخذ به، فقال أصحابنا: إذا أوصى له بمائة وخمسين في كتاب واحد بوصيتين فقيل: يعطي الأكثر، وقيل: نصف واحد لكل منهما، وعلى، قول أشهب: يعطى الأقل، وكذلك في التقويم يؤخذ الوسط عندنا؟[٤٢].

وقد مال القاضي عبد الوهاب إلى عدم الأخذ بأقل ما قيل، بعد مناقشته لهذه المسألة كما هو ظاهر من كلامه؛ فقال ما نصه: }ونحن نشك في براءتها بالأقل فكما لم نجد دليلا على المشتغل، لم نجد دليلا على المبرئ للذمة؟[٤٣].

ب- الفريق الثاني:

ذهب بعض الحنفية، وبعض المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة، والظاهرية، والشوكاني إلى عدم الأخذ بأقل ما قيل وفيما يأتي تفصيل لأقوالهم:

أولا- الحنفية:

قال شارح مسلم الثبوت: }ومنها الأخذ بأقل ما قيل، أخذ به الشافعي ﵁ كدية اليهودي قيل الثلث، وقيل النصف، وقيل الكل فأخذ بالثلث وهذا فاسد؛ فإنه من أين نفي الزيادة؟[٤٤].

إذن جعله دليلا فاسدا لا يصلح للاحتجاج، والصحيح عند الحنفية انه دليل ترجيح، وليس دليلا مستقلا كما مرّ معنا.

ثانيا- المالكية:

مرّ ذكر قولهم في تفصيل القاضي عبد الوهاب لمذهبهم.

ثالثا- الشافعية:

ذكر الإمام السمعاني في القواطع أن بعض الشافعية لم يجعلوا الأخذ بأقل ما قيل دليلا فقال: }وهل يكون الأخذ بالأقل دليلا حتى ينقل عنه؟ اختلف فيه أصحاب الشافعي- رحمة الله- على وجهين: أحدهما: يكون دليلا، والآخر لا يكون دليلا؟[٤٥].

ونقل الزركشي في البحر عن ابن القطان ما يؤيد القول بعدم الأخذ بأقل ما قيل، فقال: }ومنهم من قال: هذا قول حسن إذا كان عليه دلالة، فإن لم يكن معه دلالة فلا معنى له، لأنه ليس لأحد أن يقول بغير حجة إلا وللآخر أن يقول بما هو أقل منه أو أكثر بغير حجة، وذلك أن القائلين أجمعوا على هذا المقدار، واختلفوا فيما سواه فأخذ بما أجمعوا عليه وترك ما اختلفوا فيه. يلزمه أن يقف في الزيادة ولا يقطع على أنه لا شيء فيه، لجواز أن يكون فيه دلالة{[٤٦].

ويظهر من هذا الكلام أن الحجة عندهم للدليل، وهو ما سبق ذكره من كلام الشافعية؛ إذ اشترطوا أن لا يكون هناك دليل سمعي دل على الأقل أو الأكثر، فيكون الحكم للدليل دون النظر إلى كونه أكثر أو أقل.

رابعا- الحنابلة:

ذكر ابن تيمية روايتين في مذهبهم على القول بأقل ما قيل فقال: }إذا اختلفت البينتان في قيمة المتلف فهل يوجب الأقل أو بسقطهما فيه روايتان{[٤٧].

والذي يظهر من كلام ابن تيمية اختلافهم في الأخذ بأقل ما قيل فقيل، يجب الأقل في البينتين أو يسقط البينتين.

خامسا- الظاهرية:

ذهب ابن حزم الظاهري إلى عدم الأخذ بأقل ما قيل بالمعنى الذي ذكره أصوليو الشافعية ومن وافقهم، إلا أنه قال بأقل ما قيل على معنى خاص به، كما مرّ معنا، في تعريفه للأخذ بأقل ما قيل، وبينه بقوله: }لسنا نحتاج إلى التطويل معه ههنا لكنا نقول وبالله تعالى التوفيق: لسنا ننازعك فيما قام الدليل عليه وإنما نسألك عن مسألة قال فيها قوم بمقدار ما، وقال آخرون بزيادة لا دليل عليها بأيديهم شرط أن تكون المسألة من مسائل الإجماع المجرد، التي قد أحال النص فيها على طاعة أولي الأمر، منا على اتباع سبيل المؤمنين، فإن قلت: إن عدم الدليل على صحة الزيادة على أقل ما قيل هو دليل على صحة القول بأقل ما قيل، فهذا هو نفس قولنا شئت أم أبيت وبالله تعالى التوفيق{[٤٨].

الذي يظهر من كلام ابن حزم أنه لا يخالف القائلين أن الحكم للدليل، وإنما يقول بأقل ما قيل إذا كانت المسألة اجتهادية، وأن تكون من مسائل الإجماع المجرد، وأن تكون من المسائل التي تجب فيها طاعة أولي الأمر، الذين بطاعتهم يكون اتباع سبيل المؤمنين،

وقد أطال، ابن حزم في رد قول القائلين بالأخذ بأقل ما قيل وانتصر لرأيه الخاص بالأخذ بأقل ما قيل على المعنى الذي ذكره وبينه(٤٩).

سادسا– الشوكاني:

ذهب الشوكاني– رحمه الله– إلى عدم الأخذ بأقل ما قيل، وجعل الأمر للدليل دون النظر إلى الأقل أو الأكثر، بعد أن فصل القول في مذهب الشافعية، وذكر مذهب ابن حزم، ثم بين رأيه بقوله: }ولا يخفاك أن الاختلاف في التقدير بالقليل والكثير: إن كان باعتبار الأدلة، ففرض المجتهد أن يأخذ بما صح له منها، مع الجمع بينهما إن أمكن، أو الترجيح إن لم يمكن، وقد تقرر أن الزيادة الخارجة من مخرج صحيح الواقعة غير منافية للمزيد مقبولة، يتعين الأخذ بها، والمصير إلى مدلولها، وإن كان الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب، فلا اعتبار عند المجتهد بمذاهب الناس، بل هو متعبد باجتهاده، وما يؤدي إليه نظره، من الأخذ بالأقل، أو بالأكثر، أو بالوسط{(٥٠).

ويظهر من كلام الشوكاني أنه لا عبرة بالخلاف بالقليل والكثير، وإنما العبرة بالدليل، وفرض المجتهد أن يأخذ بالأصح، أو الجمع بينها إن أمكن، أو الترجيح، وأنه لا اعتبار عند المجتهد بمذاهب الناس، بل هو متعبد باجتهاده، سواء أكان بالأقل أو الأكثر أو الوسط.

الرأي المختار:

بعد عرض أقوال الفريقين من القائلين بحجية الأخذ بأقل ما قيل، أو المانعين، يظهر لي: أن الأخذ بأقل ما قيل دليل ترجيح كما ذهب إليه الحنفية، وأن الإمام الشافعي لم يقل بالأخذ بأقل ما قيل باعتباره دليلا، من أدلة الشرع، وإنما رجح دليل الأقل في بعض المسائل، كما سيأتي بيانه في التطبيقات وأما بقية المسائل التي ذكر الأصوليون أن الإمام الشافعي قال بها بأقل ما قيل، فلا ينطبق عليها المعنى الذي ذكروه في تعريف هذا الدليل، وخاصة أصحاب الاتجاه الثاني، في تعريفه باختلاف الناس في المقدر في الاجتهاد.

كما أن الشروط التي ذكرها أصوليو الشافعية للأخذ بأقل ما قيل لا تنطبق على المسائل التي ذكروا أن الإمام الشافعي قال فيها بأقل ما قيل، وخاصة اشتراطهم عدم وجود دليل يدل على الأقل أو الأكثر؛ لأن كل هذه المسائل تستند على أدلة من الكتاب والسنة، و أقوال الصحابة ﷺ .

قال شيخ الإسلام بخيت المطيعي بعد أن ناقش أدلة الشافعية في الأخذ بأقل ما قيل }والحق أنه ترجيح للعمل؛ لكون الأقل متيقنا لا أنه استدلال... ثم قال: هذا صريح فيما قلناه من أن الشافعي إنما يأخذ بدليل الأقل، لا، أنه يستدل بكونه أقل؛ ووجه ذلك: أن الشافعي متى وجد دليلا يدل على الأكثر، ويكون أرجح من دليل الأقل، يأخذ بالدليل الذي يدل على الأكثر... ثم قال: فعلم من هذا أن الأمام إنما يبني قوله على الدليل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس{(٥١).

المطلب الثالث: شروط الأخذ بأقل ما قيل:

ذكر الأصوليون شروطا للأخذ بأقل ما قيل وهي:

١. أن يكون الأقل جزءا متفقا عليه بين جميع الفقهاء، فإن لم يكن الأقل متفقا عليه كأن يكون أحد الفقهاء قال بعدم وجوب شيء فلا يصح الأخذ بأقل ما قيل؛ لأنه يكون حينئذ قول بعض المجتهدين، وهو ليس بحجة كما أنه لا يوجد هناك شيء أقل.

أن يكون الأقل جزءا من الأكثر، فإن قال أحد المجتهدين في مسألة دية الذمي- يجب فيها فرس مثلا فيكون هذا القول غير موافق لأقل ما قيل، وأن كان الثلث أقل من قيمة الفرس لأن الفرس ليس جزءا داخلا في الأكثر.

٢. أن لا يوجد دليل من الأدلة غير أقل ما قيل فإن وجد دليلا من الأدلة السمعية كان الحكم لأجله لا لأجل الرجوع لأقل ما قيل.

٣. أن لا يوجد دليلا يدل على ما هو زائد، فإن وجد دليل، يدل عليه وجب العمل به ويكون مبطلا لحكم هذا الأصل(٥٢).

المبحث الثاني

المسائل التطبيقية

توطئة:

نقل أصوليو الشافعية وغيرهم مسائل عدة قالوا إن الإمام الشافعي رحمه الله أخذ بها بأقل ما قيل، ومن هذه المسائل دية أهل الذمة من اليهود والنصارى فهي أشهر مسألة يذكرها الأصوليون للاستدلال على الأخذ بأقل ما قيل، فلا يذكر هذا الدليل إلا ويمثل له بها

وكذلك ذكروا أقل الجزية، وتحديد مسافة القصر بمرحلتين وما لا ينجس من الماء بقلتين، وكيلة زكاة الفطر، وأقل النفاس، وجعل الدية أخماسا، ومسح الرأس، فهذه أشهر المسائل التي ذكر الأصوليون أن الإمام الشافعي أخذ بأقل ما قيل.

وقد أفردت كل مسألة على حدا وبينت قول الإمام الشافعي رحمه الله، ومن وافقه أولا، ناقلا نص قوله من كتابه الأم؛ إلا إذا لم أجد له قولا في الأم ذهبت إلى أمهات كتب الشافعية ناقلا مذهبه في المسألة، وبينت دليله في كل مسألة ثم أشرت باختصار إلى خلاف العلماء في المسألة ولم أتطرق إلى التفصيل لأن موضوع بحثي هو تطبيق هذه المسائل على الأخذ بأقل ما قيل، وظهر لي أن الإمام الشافعي رحمه الله، لم يأخذ في هذه المسائل بأقل ما قيل ولم يجعه دليلا يستدل به، وإنما رجح في بعضها دليل الأقل، وأكثرها لا ينطبق عليها تعريف الأصوليين للأخذ بأقل ما قيل كما أن شروطها لا تنطبق عليها كما سيأتي بيانه عند كل مسألة ومن الله التوفيق والسداد.

المسألة الأولى: (دية المعاهد)

أختلف الفقهاء في دية المعاهد على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب، الإمام الشافعي– رحمه الله– إلى، أن دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم، والمشهور أنه استدل على ذلك بأقل ما قيل، إلا أننا نجد أن الأمام الشافعي استدل بالكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة؛ إذ قال: }وأمر الله تعالى في المعاهد يقتل خطأ بدية مسلمة إلى أهله ودلت سنة رسول الله ﷺ على أن لا يقتل مؤمن بكافر مع ما فرق الله عز وجل بين المؤمنين والكافرين فلم يجز أن يحكم على قاتل الكافر إلا بدية ولا أن ينقص منها إلا بخبر لازم فقضى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما في دية اليهودي والنصراني بثلث دية المسلمِ{[٥٣]. ثم قال: }لأنه كان قول تقوم الدية اثني عشر ألف درهم ولم نعلم أحدا قال في دياتهم أقل من هذا وقد قيل إن دياتهم أكثر من هذا فألزمنا قاتل كل واحد من هؤلاء الأقل مما اجتمع عليه فمن قتل يهوديا أو نصرانيا خطأ وللمقتول ذمة بأمان إلى مدة أو ذمة بإعطاء جزية أو أمان ساعة فقتله في وقت أمانه من المسلمين فعليه ثلث دية المسلم وذلك ثلاث وثلاثون من الإبل{[٥٤].

وبين الإمام الشافعي هذا التفريق بين المؤمنين والكافرين عند مناظرته للإمام محمد بن الحسن في دية المعاهد بقوله: }يحضر المؤمن والكافر قتل الكفار فنعطي نحن وأنت المؤمن السهم ونمنعه الكافر وإن كان أعظم غناء منه ونأخذ ما أخذنا من مسلم بأمر الله صدقة يطهره الله بها ويزكيه ويؤخذ ذلك من الكفار صغارا قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾[٥٥] فوجدت الكفار في حكم الله ثم حكم رسوله في موضع العبودية للمسلمين صنفا متى قدر عليهم تعبدوا وتؤخذ منهم أموالهم لا يقبل منهم غير ذلك وصنفا ذلك بهم إلا أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فإعطاء الجزية إذا لزمهم فهو صنف من العبودية فلا يجوز أن يكون من كان خولا للمسلمين في حال أو كان خولا لهم بكل حال إلا أن يؤدي جزية فيكون كالعبد المخارج في بعض حالاته كفؤا للمسلمين.

وقد فرق الله عز وجل بينهما بهذا وبأن أنعم على المسلمين فأحل لهم حرائر نساء أهل الكتاب وحرم المؤمنات على جميع الكافرين مع ما يفترقون فيه سوى هذا{[٥٦].

وقد أطال الإمام الشافعي في الاستدلال على قوله بالثلث بأدلة من الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، غير معتمد على الأخذ بأقل ما قيل، وإنما رجحه بما صح عنده من أدلة[٥٧]. من ذلك الحديث الذي رواه أبو داود في سننه، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: }كَانَتْ قِيمَةُ الدِّيَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: ثَمَانَ مِائَةِ دِينَارٍ أَوْ ثَمَانِيَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ، وَدِيَةُ أَهْلِ الْكِتَابِ يَوْمَئِذٍ النِّصْفُ مِنْ دِيَةِ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ: فَكَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ حَتَّى اسْتُخْلِفَ عُمَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ، فَقَامَ خَطِيبًا فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِبِلَ قَدْ غَلَتْ، قَالَ: فَفَرَضَهَا عُمَرُ عَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفَ دِينَارٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا، وَعَلَى أَهْلِ الْبَقَرِ مِائَتَيْ بَقَرَةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الشَّاءِ أَلْفَيْ شَاةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْحُلَلِ مِائَتَيْ حُلَّةٍ، قَالَ: وَتَرَكَ دِيَةَ أَهْلِ الذِّمَّةِ لَمْ يَرْفَعْهَا فِيمَا رَفَعَ مِنَ الدِّيَةِ{[٥٨].

قال ابن القيم في حاشيته على عون المعبود: }فكأنه علم أنها في أَهْل الْكِتَاب تَوْقِيف وَفِي أَهْل الْإِسْلَام تَقْوِيم{[٥٩].

فالإمام الشافعي أخذ بقول عمر رضي الله عنه عندما لم يزد دية أهل الكتاب وزاد ديات المسلمين، فأصبحت دياتهم على الثلث من دية المسلمين؛ فرجح دليل الأقل، ولم يأخذ بأقل ما قيل من حيث هو أقل.

قال ابن القطان: }وأما ما قالوه في دية اليهودي، فإن الشافعي- رحمه الله تعالى- سلك فيه غير هذا الطريق، وهو أنه قال: قد دل على أن لا مساواة بقوله: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ ﴿١٨﴾ ﴾[٦٠] فإذا بطلت المساواة فليس للناس إلا قولان، فإذا بطل أحدهما صح الآخر{[٦١].

كما أن الإمام الماوردي أطال في الاستدلال لمذهب الشافعية في هذه المسألة، وذكر أدلة أخرى من الكتاب والسنة والقياس، وجعل دليل الأقل هو المتيقن، ودليل الأكثر مشكوك فيه، ورجح المتيقن على المشكوك فيه لا لكونه أقل، وإنما لكونه متيقن، وناقش أدلة المذاهب الأخرى في هذه المسألة مرجحا ما ذهب إليه الإمام الشافعي- رحمه الله[٦٢].

القول الثاني: ذهب الحنفية، إلى أن دية اليهودي والنصراني مثل دية المسلم، قال الإمام محمد بن الحسن- رحمه الله-: }قال أبو حنيفة ﷺ ودية اليهودي، وَالنَّصراني، والمجوسي، مثل دِية الحر المسلم، وعلى من قتله من المسلمين القود{[٦٣].

واستدل الإمام محمد بن الحسن، بالكتاب، والسنة، وفعل الصحابة؛ حيث قال: }فَأما مَا قَالُوا فِي الدِّيَة فَقَوْل الله- عز وَجل- اصدق القَوْل؛ ذكر الله الدِّيَة فِي كِتَابه فَقَالَ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ﴾[٦٤] ثمَّ ذكر أهل الْمِيثَاق فَقَالَ: ﴿ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ ﴾[٦٥] فَجعل فِي كل وَاحِدَة مِنْهُمَا دِيَة مسلمة وَلم يقل فِي أهل الْمِيثَاق نصف الدِّيَة كَمَا قَالَ أهل الْمَدِينَة، وَأهل الْمِيثَاق لَيْسُوا مُسلمين، فَجعل فِي كل وَاحِدَة مِنْهُمَا دِيَة مسلمة إِلَى أَهله، وَالأَحَادِيث فِي ذَلِك كَثِيرَة عَن رَسُول الله ﷺ مَشْهُورَة مَعْرُوفَة انه جعل دِيَة الْكَافِر مثل دِيَة الْمُسلم[٦٦]، وروى ذَلِك أفقههم، وأعلمهم فِي زَمَانه، وأعلمهم بِحَدِيث رَسُول الله ﷺ ابْن شهَاب الزُّهْرِيّ؛ فَذكر أَن دِيَة الْمعَاهد فِي عهد أبي بكر وَعمر وَعُثْمَان رَضِي الله عَنْهُم مثل دِيَة الْحر الْمُسلم{[٦٧].

وقد أطال الإمام محمد- رحمه الله- في الاستدلال لمذهبه ومناقشة أدلة أهل المدينة والرد عليهم[٦٨].

قال الشيخ بخيت المطيعي مؤيدا لمذهب الحنفية: }وهو مثل دية المسلم؛ خصوصا وأن خصومة الذميّ يوم القيامة للمسلم؛ أشد من خصومة المسلم للمسلم؛ لأن في

خصومة المسلم للمسلم طريقا لإرضاء الخصم بما يعطاه من نعيم الجنة في مقابلة العفو عن أخيه المسلم، ولا طريق في خصومة الذمي فكان لا بد من القصاص والمؤاخذة لحقوق الذمي، ولا تعقل منه المسامحة في الآخرة ولم تحصل في الدنيا"[٦٩].

القول الثالث: ذهب الإمام مالك[٧٠]، والإمام أحمد في الرواية الصحيحة[٧١]، ورجحه الشوكاني إلى القول أن دية أهل الكتاب على النصف من ديات المسلمين؛ مستدلين بقول النبي ﷺ "**دِيَةُ عَقْلِ الكَافِرِ نِصْفُ دِيَةِ عَقْلِ المُؤْمِنِ**"[٧٢].

قال الشوكاني: "احتج من قال إن ديته ثلث دية المسلم بفعل عمر المذكور من عدم رفع دية أهل الذمة وإنها كانت في عصره أربعة آلاف درهم ودية المسلم اثني عشر ألف درهم. ويجاب عنه بأن فعل عمر ليس بحجة على فرض عدم معارضته لما ثبت عنه ﷺ فكيف وهو هنا معارض للثابت قولاً وفعلاً"[٧٣].

ثم قال بعد أن ذكر أقوال المذاهب، وأدلتهم، ومناقشة هذه الأدلة: "ومع هذه العلل فهذه الأحاديث معارضة بحديث الباب وهو أرجح منها من جهة صحته وكونه قولاً وهذه فعلاً والقول أرجح من الفعل"[٧٤].

ويظهر لي بعد استعراض أقوال العلماء وأدلتهم أن هذه المسألة لا ينطبق عليها القول بأقل ما قيل الذي ذكره الأصوليون؛ لأن لكل مذهب دليله من الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، والقول بأقل ما قيل يكون عند عدم وجود الدليل والإمام الشافعي كما تبين لي من استعراض قوله، أنه رجح دليل الأقل ولم يستدل بأقل ما قيل على كونه دليلا كما ذكر ذلك الأصوليون.

٢- المسألة الثانية: (مقدار الجزية)

أختلف الفقهاء في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: ذهب الإمام الشافعي إلى أن أقل الجزية يكون دينارا؛ مستدلا بالكتاب والسنة حيث قال: "قال الله تبارك وتعالى ﴿ **حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ** ﴾[٧٥] وكان معقولا أن الجزية شيء يؤخذ في أوقات وكانت الجزية محتملة للقليل والكثير... وكان رسول اللَّهِ ﷺ المبين عن الله- عز وجل- معنى ما أراد فأخذ رسول الله ﷺ جزية أهل اليمن دينارا في كل سنة أو

قيمته من المعافري وهى الثياب(٧٦)، وكذلك روى أنه أخذ من أهل أيلة ومن نصارى مكة دينارا عن كل إنسان قال وأخذ الجزية من أهل نجران فيها كسوة ولا أدرى ما غاية ما أخذ منهم(٧٧)، وقد سمعت بعض أهل العلم من المسلمين ومن أهل الذمة من أهل نجران يذكر أن قيمة ما أخذ من كل واحد أكثر من دينار وأخذها من أكيدر ومن مجوس البحرين لا أدرى كم غاية ما أخذ منهم ولم أعلم أحدا قط حكي عنه أنه أخذ من أحد أقل من دينار (٧٨)ح(٧٩).

والذي يظهر من كلامه هنا أن آية الجزية جاءت مجملة؛ حيث أنها؛ تحتمل القليل والكثير، فبينها النبي ﷺ بأنها دينار؛ لأنه لم يرو عنه ﷺ أخذ أقل من ذلك، فهنا الأمام الشافعي لم يأخذ بأقل ما قيل الذي قال به الأصوليون، وإنما أخذ بأقل ما ورد عن النبي ﷺ وجعل الزيادة على ذلك حق للإمام بما يرى المصلحة فيه، فيرى أنه إذا }دعا من يجوز أن تؤخذ منه الجزية إلى الجزية على ما يجوز وبذل دينارا عن نفسه كل سنة لم يجز للإمام إلا قبوله منه وإن زاده على دينار ما بلغت الزيادة قلت أو كثرت جاز للإمام أخذها منه لان اشتراط النبي ﷺ على نصارى أيلة في كل سنة دينارا على كل واحد والضيافة زيادة على الدينارح(٨٠).

فهذه المسألة لا تنطبق عليها أيضا، شروط الأخذ بأقل ما قيل كما مرّ معنا، وقد ذكر بعض الشافعية جواز أخذ الجزية بأقل من دينار في حالة الضعف، وقيدوه بالمصلحة الظاهرة، فقالوا ما نصه: }أَقَلُّ الْجِزْيَةِ، مِنْ غَنِيٍّ أَوْ فَقِيرٍ عِنْدَ قُوَّتِنَا دِينَارٌ، خَالِصٌ مَضْرُوبٌ، فَلَا يَجُوزُ الْعَقْدُ إلَّا بِهِ، وَإِنْ أَخَذَ قِيمَتَهُ وَقْتَ الْأَخْذِ، لِكُلِّ سَنَةٍ، لِخَبَرِ (خُذْ مِنْ كُلِّ حَالِمٍ)(٨١) أَيْ: مُحْتَلِمٍ (دِينَارًا أَوْ عِدْلَهُ): أَيْ مُسَاوِيَ قِيمَتِهِ، وَهُوَ بِفَتْحِ الْعَيْنِ وَيَجُوزُ كَسْرُهَا، وَتَقْوِيمُ عُمَرَ لِلدِّينَارِ بِاثْنَيْ عَشَرَ دِرْهَمًا؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ قِيمَتَهُ إذْ ذَاكَ وَلَا حَدَّ لِأَكْثَرِهَا. أَمَّا عِنْدَ ضَعْفِنَا فَتَجُوزُ بِأَقَلَّ مِنْهُ إنْ اقْتَضَتْهُ مَصْلَحَةٌ ظَاهِرَةٌ، وَإِلَّا فَلَاح(٨٢).

فالشافعية هنا أخذوا بأقل من الدينار في حال ضعف الأمة؛ وعللوا ذلك بالمصلحة الظاهرة، فهذه المسألة ليست من مسائل الأخذ بأقل ما قيل كما ذكر الأصوليون؛ فلا ينطبق عليها التعريف، ولا الأدلة التي ذكروها، ولا الشروط.

القول الثاني: الحنفية: ذهب الحنفية إلى جعل أهل الذمة على ثلاث طبقات، قال الجصاص: }قال اللَّه تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾(٨٣) فلم تكن في

ظاهر الآية دلالة على مقدار منها بعينه وقد اختلف الفقهاء في مقدارها فقال أصحابنا على الموسر منهم ثمانية وأربعون درهما وعلى الوسط أربعة وعشرون درهما وعلى الفقير المعتمل اثنا عشر درهماځ(٨٤).

وللحنفية تفصيل في هذه المسألة، ذكروه في كتبهم(٨٥).

القول الثالث: المالكية: ذهب الإمام مالك إلى أن جزية أهل الكتاب، لا تزيد عن أربعة دنانير؛ إذ قال ما نصه: }ولا أرى أن يزاد عليهم في جزية جماجمهم على ما فرض عمر؛ أربعة دنانير على أهل الذهب وأربعين درهما على أهل الورق(٨٦)، فلا أرى أن يزاد عليهم، وإن أيسرواځ(٨٧).

واختلف المالكية عند عدم قدرة أهل الكتاب على دفع الجزية؛ إذ قالوا: }فقيل: إنه يسقط عنهم الجميع، وهو الظاهر من مذهب ابن القاسم، وقيل: إنهم يلزمون من ذلك بقدر احتمالهم، ولا حد في ذلكځ(٨٨).

وبقول المالكية هذا تخرج هذه المسألة،- أيضا- عن مسائل الأخذ بأقل ما قيل؛ لأن المالكية لم يوجبوا شيئا من الجزية في حالة الضعف وهذا يتنافى مع شروط الأخذ بأقل ما قيل إذ من شروطه أن لا يكون أحد من العلماء قال بعدم وجوب، شيء كما مرّ معنا في الشروط.

القول الرابع: الحنابلة: للحنابلة ثلاث روايات عن الإمام أحمد، رواية جعلوها على ثلاث طبقات كما قال الحنفية، ورواية جعلوا ذلك حق للإمام يفرضها حسب المصلحة، وثالثة، قالوا تجوز له الزيادة ولا يجوز له النقصان عن الدينار لأنه هو الوارد عن النبي ﷺ(٨٩).

وبعد استعراض أراء العلماء وأدلتهم ومنا قشتها يظهر لي أن الإمام الشافعي لم يأخذ في هذه المسألة بأقل ما قيل وإنما أخذ بأقل ما ورد عن النبي ﷺ، وجاز أخذ الأكثر وجعل ذلك حقا للإمام، يقدره بالمصلحة، فهنا لا تنطبق أيضا شروط الأخذ بأقل ما قيل كما مر معنا.

٣- المسألة الثالثة: (أسنان الإبل في دية الخطأ)

اتفق جمهور الفقهاء من الشافعية، والمالكية، والحنفية، والحنابلة، على أن دية الخطأ تكون أخماسا، إلا أنهم اختلفوا في أسنانها؛ فذهب الشافعية والمالكية(٩٠)، إلى أن أسنانها تكون على ما يأتي:

قال الإمام الشافعي: }وإذا قال رسول اللَّهِ ﷺ في قتل العمد الخطأ مائة من الإبل منها أربعون خلفة في بطونها(٩١)... أولادها ففي ذلك دليل على أن دية الخطأ الذي لا يخلطه عمد مخالفة هذه الدية وقد اختلف الناس فيها فألزم القاتل عدد مائة من الإبل بالسنة ثم ما لم يختلفوا فيه ولا ألزمه من أسنان الإبل إلا أقل ما قالوا يلزمه لأنه اسم الإبل يلزم الصغار والكبار فدية الخطأ أخماس عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن لبون ذكر وعشرون حقة وعشرون جذعة(٩٢)}(٩٣).

فاستدل الإمام رحمه الله على تخفيف الدية على قتل الخطأ الخالي من شبه العمد بمفهوم المخالفة في تغليظ دية القاتل العمد وشبه العمد. وجعل لفظ الإبل مجمل يشمل الصغار والكبار، وهذا ما بينته السنة فأخذ برواية جعلها أخماسا }عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن لبون ذكر وعشرون حقة وعشرون جذعة}(٩٤).

ويظهر من كلام الإمام الشافعي أنه يُلزم القاتل بأقل ما ورد عن النبي ﷺ من أسنان الإبل فهو يُرجح دليل الأقل ولا يأخذ بأقل ما قيل؛ لأن هذه المسألة ليست من مسائل الأخذ بأقل ما قيل فهي- أيضا- لا تنطبق عليها شروطه فأن الحكم هنا للدليل الوارد في السنة وليس للأخذ بأقل ما قيل. وذهب الحنفية(٩٥)، والحنابلة(٩٦) إلى جعلها أخماسا، إلا أنهم جعلوا بدل بني لبون، بني مخاض(٩٧).

٤- المسألة الرابعة: (الماء الراكد)

اختلف الفقهاء في الماء الراكد إذا كان دون القلتين على أقوال، قَالَ الشّاَفعيُّ: }والماء الراكد ما آن ماء لا ينجس بشيء خالطه من المحرم إلا أن يكون لونه فيه أو ريحه أو طعمه قائما وإذا كان شيء من المحرم فيه موجودا بأحد ما وصفنا تنجس كله قل أو كثر قال وسواء إذا وجد المحرم في الماء جاريا كان أو راكدا قال وماء ينجس بكل شي ء خالطه من المحرم وإن لم يكن موجودا فيه فإن قال قائل ما الحجة فيه فرق بين ما ينجس وما لا

ينجس ولم يتغير واحد منهما قيل: السنة أخبرنا الثقة عن الوليد بن كثير عن محمد ابن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه أن النبي ﷺ قال: **(إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسا أو خبثا)**[٩٨]ﮒ[٩٩].

والظاهر من كلام الإمام الشافعي في هذه المسالة أنه يستدل بالسنة في التفريق بين الماء الذي يتنجس والماء الذي لا يتنجس؛ إذ صرح باستدلاله بالسنة حين افترض أن سائلا سأله ما الحجة على التفريق بين المائين، فقال: (السنة) ثم ذكر الحديث مرجحا دليل الأقل ولم يأخذ بأقل ما قيل وإنما أخذ بأقل ما ورد عن النبي ﷺ فيما لا يتنجس من الماء، وهذه المسالة ليست من مسائل الأخذ بأقل ما قيل إذ الحكم فيها للدليل الوارد عن النبي ﷺ.

القول الثاني: الحنفية: ذهب الحنفية إلى التفصيل في المسألة فقالوا: ﴿إذا كان كثيراً فهو بمنزلة الماء الجاري؛ لا يتنجس جميعه بوقوع النجاسة في طرف منه، إلا أن يتغير لونه، أو طعمه، أو ريحه. على هذا اتفق العلماء وبه أخذ عامة المشايخ، وإذا كان قليلاً فهو بمنزلة الحباب، والأواني، يتنجس بوقوع النجاسة فيه وإن لم تتغير إحدى أو صافهﮒ[١٠٠].

وحدد الحنفية القليل إذا كان أقل من عشرة أذرع في عشرة أذرع[١٠١].

القول الثالث: ذهب المالكية إلى التفصيل في هذه المسألة فقالوا: ﴿فيتحصل عن مالك في الماء اليسير تحله النجاسة اليسيرة ثلاثة أقوال: قول إن النجاسة تفسده، وقول إنها لا تفسده إلا أن يتغير أحد أوصافه، وقول إنه مكروهﮒ[١٠٢] وعلى القول الثاني، للمالكية تخرج هذه المسألة- أيضا- عن مسائل الأخذ بأقل ما قيل؛ لأنه لم يحدد القليل؛ وإنما جعل الحكم لتغير أحد أوصافه دون النظر إلى القلة أو الكثرة فلا يوجد قليل محدد وهذا يتنافى مع شروط الأخذ بأقل ما قيل.

القول الرابع: الحنابلة: نقل الحنابلة عن الإمام أحمد روايتين، الرواية الأولى وهي المشهورة أن الماء إذا كان قلتين لا يتنجس إلا إذا تغير، والرواية الثانية أن الماء، لا ينجس إلا بالتغير قليله وكثيره، فالحنابلة يوافقون الشافعية في الرواية المشهورة ويوافقون الرواية الثانية للمالكية بالرواية الثانية عن الإمام أحمد[١٠٣].

٥- المسألة الخامسة: (مسح الرأس)

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: الشافعية: ذهب الإمام الشافعي أَنَّ الْوَاجِبَ مِنْ مسح الرأس ما ينطلق اسم المسح عليه ثَلَاثِ شَعَرَاتٍ فَصَاعِدًا، فقَالَ: }قال اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾[١٠٤] وكان معقولا في الآية أن من مسح من رأسه شيئا فقد مسح برأسه ولم تحتمل الآية إلا هذا وهو اظهر معانيها أو مسح الرأس كله ودلت السنة على أن ليس على المرء مسح الرأس كله وإذا دلت السنة على ذلك فمعنى الآية أن من مسح شيئا من رأسه أجزأه، قال الشافعي: إذا مسح الرجل بأي رأسه شاء إن كان لا شعر عليه وبأي شعر رأسه شاء بأصبع واحدة أو بعض أصبع أو بطن كفه أو أمر من يمسح به أجزأه ذلك فكذلك إن مسح نزعتيه أو إحداهما أو بعضهما أجزأه؛ لأنه من رأسه.

قال الشافعي: أخبرنا يحيى بن حسان عن حماد بن زيد وابن علية عن أيوب عن محمد بن سيرين عن عمرو ابن وهب الثقفي عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه[١٠٥].

قال الشافعي أخبرنا مسلم عن ابن جريج عن عطاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فحسر العمامة عن رأسه ومسح مقدم رأسه أو قال ناصيته بالماء[١٠٦].

قال الشافعي: أخبرنا إبراهيم بن محمد عن على بن يحيى عن ابن سيرين عن المغيرة ابن شعبة أن رسول الله ﷺ مسح بناصيته أو قال مقدم رأسه بالماء[١٠٧]{[١٠٨].

والظاهر من كلام الإمام الشافعي هنا أنه يستدل بالكتاب، والسنة؛ حيث استدل بالآية على أنها مجملة تحتمل معنيين؛ أظهرهما أن من مسح شيئا من رأسه فقد مسح برأسه، وتحتمل مسح الرأس كله، إلا أن السنة بينت عدم وجوب مسح جميع الرأس؛ لأن النبي ﷺ توضأ ومسح بناصيته وأتم على عمامته فلو كان مسح جميع الرأس واجبا لما أتم على العمامة، وهنا استدل الإمام الشافعي بظاهر الكتاب، وبالسنة المطهرة على وجوب مسح بعض الرأس ولم يستدل بالأخذ بأقل ما قيل، كما أن شروط الأخذ بأقل ما قيل لا تنطبق على هذه المسألة.

القول الثاني: الحنفية: ذهب الحنفية إلى أن مسح الرأس بثلاث أصابع اليد يجزئه، وقدره أبو حنيفة بالربع، وقدره بعضهم بالناصية[١٠٩].

القول الثالث: المالكية: ذهب المالكية إلى التفصيل في مسح الرأس، فذكروا أن }المشهور من المذهب أن مسح جميعه واجب؛ فإن ترك بعضه لم يجزه؛ وقال ابن مسلمة: يجزئ

الثلثان، وقال أبو الفرج: الثلث وقال أشهب: تجزئ الناصية، وروي عنه أنه قال: إن لم يعم رأسه أجزأه وأطلق ولم يبين قدره{(١١٠)}.

القول الرابع: الحنابلة: اختلفت الرواية عن الإمام أحمد في مسح الرأس؛ فروي عنه وجوب مسح جميع الرأس في حق كل واحد، وروي عنه أنه يجزئ، مسح أكثره، وروي عنه،- أيضا- يجزئ مسح قدر الناصية(١١١).

٦- المسألة السادسة: (مكيلة زكاة الفطر)

اختلف الفقهاء في مقدار مكيلة زكاة الفطر على أقوال:

القول الأول: الجمهور: ذهب جمهور العلماء من الشافعية، والمالكية، والحنابلة، وأبو يوسف من الحنفية، إلى أن زكاة الفطر تكون صاعا من طعام، أو صاعا من تمر، والصاع عندهم خمسة أرطال وثلث بالبغدادي، يقول الإمام الشافعي- رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى-: }أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عياض ابن عبد الله بن سعد أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: (كنا نخرج زكاة الفطر صاعا من طعام أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من زبيب أو صاعا من أقط)(١١٢).

وأخبرنا أنس بن عياض عن داود بن قيس أنه سمع عياض بن عبد الله بن سعد يقول: إن أبا سعيد الخدري قال: كنا نخرج في زمان النبي ﷺ صاعا من طعام أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير فلم نزل نخرجه كذلك حتى قدم معاوية حاجا أو معتمرا فخطب الناس فكان فيما كلم الناس به أن قال: (إني أرى المدين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر)(١١٣) فأخذ الناس بذلك. قال الشافعي: فيما يروى عن النبي ﷺ نأخذ{(١١٤)}.

والظاهر من كلام الإمام الشافعي أنه استدل على مكيلة زكاة الفطر بالسنة، حيث أخذ بالكيل، الوارد عن النبي ﷺ ولو كان يأخذ بأقل ما قيل لأخذ بقول معاوية؛ إذ جعل المدين من سمراء الشام تعدل، صاعا من تمر، والمدين نصف صاع؛ فلم يأخذ بقول معاوية بل قال بما ورد عن النبي ﷺ نأخذ، فهو يأخذ بالدليل دون النظر إلى القلة أو الكثرة ويقول الإمام النووي في هذه المسألة ما نصه: }وَحَدِيثُ مُعَاوِيَةَ اجْتِهَادٌ لَهُ لَا يُعَادِلُ النُّصُوصَ وَلَمْ

يَثْبُتْ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ، وَالْمَرْوِيُّ فِي ذَلِكَ ضَعِيفٌ، وَلَمْ يَصِحَّ فِيهِ إلَّا اجْتِهَادُ مُعَاوِيَةَ}(١١٥).

والصاع عند الشافعية كما ذكر الإمام النووي خمسة أرطال، وثلث بالبغدادي، فقال: {الصَّاعُ الْمُجْزِئُ فِي الْفِطْرَةِ عِنْدَنَا خَمْسَةُ أَرْطَالٍ وَثُلُثٌ بِالْبَغْدَادِيِّ وَبِهِ قَالَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ مِنْ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ}(١١٦).

واستدل الشافعية على أن الصاع خمسة أرطال وثلث بالبغدادي بما روي عن الإمام مالك إذ قال الماوردي: {وَرَوَى مَالِكٌ قَالَ: (أَخْرَجَ لِي نَافِعٌ صَاعًا وَقَالَ هَذَا صَاعٌ أَعْطَانِيهِ ابْنُ عُمَرَ، وَقَالَ هَذَا صَاعُ رسول الله ﷺ فعيرته فكان بالعراقي خمسة أرطال وثلث)، وَرُوِيَ (أَنَّ الرَّشِيدَ حَجَّ، وَمَعَهُ أبو يوسف فَلَمَّا دَخَلَ الْمَدِينَةَ جَمَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَالِكٍ، فَسَأَلَ أبو يوسف مَالِكًا عَنِ الصَّاعِ فَقَالَ خَمْسَةُ أَرْطَالٍ وَثُلُثٌ فَأَنْكَرَ أبو يوسف ذَلِكَ فَاسْتَدْعَى مَالِكٌ أَهْلَ الْمَدِينَةِ، وَسَأَلَ كُلَّ وَاحِدٍ منهم يُحْضِرَ صَاعَهُ مَعَهُ، فَاجْتَمَعُوا وَمَعَ كُلِّ وَاحِدٍ منهم صاعه، يقول: هذا وَرِثْتُهُ عَنْ أَبِي وَحَدَّثَنِي أَبِي أَنَّهُ قَالَ وَرِثْتُهُ عَنْ جَدِّي، وَأَنَّهُ كَانَ يُخْرَجُ بِهِ زَكَاةُ الْفِطْرِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَوَزَنَهُ الرَّشِيدُ، فَإِذَا هُوَ خَمْسَةُ أَرْطَالٍ وَثُلُثٌ فرجع أبو يوسف، إلى هذا الظهور فِي الصَّحَابَةِ، وَاشْتِهَارِهِ فِي الْمَدِينَةِ)، وَتَوَاتُرِ نَقْلِ الْخَلَفِ عَنِ السَّلَفِ، فَإِنْ قَالُوا هَذَا عَمَلُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَعَمَلُهُمْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، قِيلَ: إِنَّمَا احْتَجَجْنَا بِنَقْلِهِمْ دُونَ عَمَلِهِمْ وَنَقْلُهُمْ حُجَّةٌ عَلَى أَنَّهُ قَدْ رَوَى طَاوُسٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: {**الْمِكْيَالُ مِكْيَالُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَالْمِيزَانُ مِيزَانُ أَهْلِ مَكَّةَ**} فَكَانَ عَمَلُهُمْ بِذَلِكَ أَيْضًا حُجَّةً(١١٧)}(١١٨).

يظهر من كلام الشافعية أنهم يستدلون بالسنة، وفعل الصحابة على هذه المسألة، ولا يستدلون بالأخذ بأقل ما قيل كما أن شروط الأخذ بأقل ما قيل لا تنطبق على هذه المسألة.

القول الثاني: الحنفية: ذهب الإمام أبو حنيفة ومحمد– رحمهما الله– إلى أن الصاع ثمانية أرطال بالبغدادي وهو مذهب أهل العراق(١١٩).

٧– المسألة السابعة: (أقل مسافة القصر)

اختلف الفقهاء في تحديد أقل مسافة القصر على أقوال:

القول الأول: ذهب الإمام الشافعي، ومالك، وأحمد، إلى أن مسافة القصر تكون مسيرة ليلتين، وقدروا ذلك بثمانية وأربعين ميلا بالهاشمي قال الأمام الشافعي: }ولم يبلغنا أن يقصر فيما دون يومين إلا أن عامة من حفظنا عنه لا يختلف في أن لا يقصر فيما دونهما فللمرء عندي أن يقصر فيما كان مسيرة ليلتين قاصدتين وذلك ستة وأربعون ميلا بالهاشمي[١٢٠]، ولا يقصر فيما دونها وأما أنا فأحب أن لا أقصر في أقل من ثلاث احتياطا على نفسي وإن ترك القصر مباح لي فإن قال قائل فهل في أن يقصر في يومين حجة بخبر متقدم؟ قيل: نعم عن ابن عباس وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما).

أخبرنا سفيان عن عمرو عن عطاء عن ابن عباس أنه سئل أنقصر إلى عرفة قال؟: لا ولكن إلى عسفان وإلى جدة الطَّائِف، قال: وأَقرب هذا من مَكَّة ستَة وأَربعُون ميلا بالأَمْيال الْهاشمِيّة؛ وهِي مَسِيرة ليلتين قاصدتين دبيب الأَقدام وسَير الثِّقَلِ[١٢١].

أخبرنا مالك عن نافع أنه كان يسافر مع ابن عمر البريد فلا يقصر الصلاة[١٢٢]. أخبرنا مالك عن نافع عن سالم أن ابن عمر ركب إلى ذات النصب فقصر الصلاة في مسيرة ذلك قال مالك وبين ذات النصب والمدينة أربعة برد[١٢٣]، أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه أنه ركب إلى ريم فقصر الصلاة في مسيرة ذلك قال مالك وذلك نحو من أربعة بردخ[١٢٤].

والظاهر من كلام الإمام الشافعي في هذه المسألة أنه يستدل بفعل الصحابة ﷺ؛ فهو يروي عن ابن عباس، وابن عمر، أن مسافة القصر تكون بأربعة برد، وهي تساوي ثمانية وأربعين ميلا، فهو لم يأخذ بأقل ما قيل، وإنما استدل بفعل الصحابة؛ وعلل ذلك بأن عامة من يحفظ عنه لا يقصر الصلاة فيما دون اليومين، وجعل لنفسه ألا يقصر الصلاة في أقل من ثلاث احتياطا حيث صرح بذلك، فهذه المسألة تخرج،– أيضا– من مسائل الأخذ بأقل ما قيل.

ومما يؤيد أن الإمام الشافعي لم يأخذ بهذه المسالة بأقل ما قيل؛ لأن أقل ما قيل في تحديد مسافة السفر هو يوم وليلة وبه أخذ الإمام الأوزاعي[١٢٥]، وحكى ابن المنذر أن في المسألة ما يقرب من عشرين قولا، وأن اقل ما قيل في ذلك يوم وليلة[١٢٦].

وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قصر الصلاة في أقل من هذه المسافة؛ حيث روى الإمام مسلم عَنْ يَحْيَى بْنِ يَزِيدَ الْهُنائِيِّ، قَالَ: }سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، عَنْ قَصْرِ الصَّلَاةِ،

فَقَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا خَرَجَ مَسِيرَةَ ثَلَاثَةِ أَمْيَالٍ، أَوْ ثَلَاثَةِ فَرَاسِخَ- شُعْبَةُ الشَّاكُّ- صَلَّى رَكْعَتَيْنِ{(١٢٧)}.

قال الحافظ ابن حجر في التعليق على هذا الحديث: }وَهُوَ أَصَحُّ حَدِيثٍ وَرَدَ فِي بَيَانِ ذَلِكَ وَأَصْرَحُهُ، وَقَدْ حَمَلَهُ مَنْ خَالَفَهُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْمسَافَة الَّتِي يبتدأ مِنْهَا الْقَصْرُ لَا غَايَةُ السَّفَرِ، وَلَا يَخْفَى بَعْدَ هَذَا الْحمل، مَعَ أَنَّ الْبَيْهَقِيَّ ذَكَرَ فِي رِوَايَتِهِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ أَنَّ يَحْيَى بْنَ يَزِيدَ رَاوِيهِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَنَسًا عَنْ قَصْرِ الصَّلَاةِ وَكُنْتُ أَخْرُجُ إِلَى الْكُوفَةِ يَعْنِي مِنَ الْبَصْرَةِ فَأُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ حَتَّى أَرْجِعَ، فَقَالَ أَنَسٌ: فَذَكَرَ الْحَدِيثَ؛ فَظَهَرَ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ جَوَازِ الْقَصْرِ فِي السَّفَرِ لَا عَنِ الْمَوْضِعِ الَّذِي يُبْتَدَأُ الْقَصْرُ مِنْهُ، ثُمَّ إِنَّ الصَّحِيحَ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَتَقَيَّدُ بِمَسَافَةٍ بَلْ بِمُجَاوَزَةِ الْبَلَدِ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْهَا{(١٢٨)}.

قال أستاذنا الشيخ الدكتور هاشم جميل (حفظه الله ورعاه وأمد في عمره وبارك في علمه وعمله) معلقا على كلام ابن حجر ومؤيدا له ورادا على اعتراض المعترضين على الاستدلال بهذا الحديث في تحديد مسافة السفر: }وأقول،- أيضا- أنهم إذا حملوا الحديث على ذلك فأنه يلزمه في هذه الحالة الأخذ بموجبه فلا يجيز القصر للمسافر إلا إذا جاوز ثلاثة فراسخ، وهم لا يقولون بذلك؛ لأن مذهبهم هو جواز القصر للمسافر إذا جاوز عمران البلد الذي يقيم فيه{(١٢٩)}.

ورجح أن تكون مسافة القصر في السفر ثلاثة فراسخ فصاعدا، وهي تعادل ستة عشر (كم) وما كان أقل من ذلك لا يكون سفرا تتغير به الأحكام، وأما من احتاط فأخذ بأعلى مسافة حددها الفقهاء فقد أحسن.

القول الثاني: الحنفية: ذهب الحنفية إلى أن مسافة القصر تكون بمسيرة ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشي الأقدام(١٣٠).

٨- المسألة الثامنة: (أقل النفاس)

أختلف الفقهاء في أقل النفاس على أقوال:

القول الأول: ذهب جهور الفقهاء من الشافعية، والمالكية، والحنابلة إلى أن النفاس ليس لأقله حد، إلا أن الماوردي من الشافعية ذكر أنه لا يوجد في كتب الشافعي نص على أقل النفاس، وذكر أن للشافعية في المسألة وجهين حيث قال: }فَأَمَّا أَقَلُّ النِّفَاسِ فَلَيْسَ لِلشَّافِعِيِّ

فِي كُتُبِهِ نَصٌّ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا رَوَى أَبُو ثَوْرٍ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ أَقَلُّ النِّفَاسِ سَاعَةً، فَاخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا هَلِ السَّاعَةُ حَدٌّ لِأَقَلِّهِ أَوْ لَا عَلَى وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: وَهُوَ قَوْلُ أَبِي الْعَبَّاسِ وَجَمِيعِ الْبَغْدَادِيِّينَ أَنَّهُ مَحْدُودُ الْأَقَلِّ بِسَاعَةٍ،...

الثَّانِي: وَهُوَ قَوْلُ الْبَصْرِيِّينَ أَنَّهُ لَا حَدَّ لِأَقَلِّهِ، وَإِنَّمَا ذَكَرَ السَّاعَةَ تَقْلِيلًا وَتَقْرِيبًا لَا أَنَّهُ جَعَلَهَا حَدًّا، وَأَقَلُّهُ مَجَّةٌ مِنْ دَمٍ{[١٣١].

ويرى الإمام الجويني أن الطهر قد يكون متصلا بالولادة، وعلى هذا القول لا يكون للنفاس أقل، فقال: }وقد يتصور عندنا أن تلد المرأة ولا تنفس أصلاً، ويتصل الطهر بالولادة، فعلى هذا تسقط لحظة وضعناها لأقل النفاس{[١٣٢].

وبقول جمهور العلماء هذا تخرج هذه المسألة عن مسائل الأخذ بأقل ما قيل؛ لأن من شروطه ألا يكون أحد من العلماء قال بعدم وجوب شيء، فالجمهور لم يجعلوا حدا لأقله فلا يكون للنفاس أقل.

القول الثاني: الحنفية، ذهب الحنفية إلى أَنَّ أَقَلَّ النِّفَاسِ عِنْدَ الإمام أَبِي حَنِيفَةَ- رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ يَوْمًا، وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ- رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- أَحَدَ عَشَرَ يَوْمًا[١٣٣].

إلا أن الإمام الكاساني، ذكر أن أقل النفاس غير مقدر بلا خلاف، وأن خلافهم في موضع أخر، فقال: }وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي مِقْدَارِهِ فَأَقَلُّهُ غَيْرُ مُقَدَّرٍ بِلَا خِلَافٍ، حَتَّى أَنَّهَا إذَا وَلَدَتْ، وَنَفِسَتْ وَقْتَ صَلَاةٍ لَا تَجِبُ عَلَيْهَا تِلْكَ الصَّلَاةُ؛ لِأَنَّ النِّفَاسَ دَمُ الرَّحِمِ، وَقَدْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِ الْقَلِيلُ مِنْهُ خَارِجًا مِنْ الرَّحِمِ، وَهُوَ شَهَادَةُ الْوِلَادَةِ، وَمَا ذُكِرَ مِنْ الِاخْتِلَافِ بَيْنَ أَصْحَابِنَا فِي أَقَلِّ النِّفَاسِ فَذَاكَ فِي مَوْضِعٍ آخَر[١٣٤]{[١٣٥].

وبناء على كلام الكاساني فأن الحنفية يتفقون مع الجمهور بأن أقل النفاس غير مقدر والخلاف بين الحنفية إنما هو في مسألة أخرى.

الخاتمة وأهم نتائج البحث

الحمد لله في البدء والختام، والصلاة والسلام على خير الأنام، سيدنا محمد وعلى آله الأطهار وصحبه الكرام ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الزحام، وبعد:

فبعد هذه الدراسة المتواضعة للأخذ بأقل ما قيل واستعراض أراء العلماء في تعريفه وحجيته وشروطه، والمسائل التطبيقية التي ذكر الأصوليون أن الإمام الشافعي أخذ بها بأقل ما قيل، يمكن أن نلخص أهم نتائج البحث بما يأتي:

١. إن الأخذ بأقل ما قيل الذي نسبه الأصوليون إلى الإمام الشافعي، لم يجعله دليلا معتبرا عنده.
٢. أخذ الإمام الشافعي بأقل الوارد عن النبي ﷺ، في بعض المقادير كما في مقدار الجزية.
٣. أخذ الإمام الشافعي بأقل ما يقع عليه اسم بيان كما في دية الخطأ ومسح الرأس.
٤. رجح الإمام الشافعي دليل الأقل، كما في دية المعاهد، وأسنان الإبل في دية الخطأ.
٥. لو كان الإمام الشافعي يأخذ بأقل ما قيل، لأخذ بقول معاوية في مكيلة زكاة الفطر ومسافة قصر الصلاة في يوم وليلة، أو مسيرة ثلاثة فراسخ.
٦. إن أصحاب الاتجاه الثاني في تعريف الأخذ بأقل ما قيل لا تنطبق تعريفاتهم على المسائل التي ذكر الأصوليون أن الإمام الشافعي أخذ بها بأقل ما قيل.
٧. إن الإمام الشافعي وغيره من العلماء العبرة عندهم للدليل دون النظر إلى القلة أو الكثرة.
٨. جعل بعض الأصوليين الأقل دليل ترجيح عند تعارض الأدلة.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

هوامش البحث

(١) صحيح البخاري: ١/٢٥، برقم: (٧١)، بَابٌ: مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.

(٢) البحر المحيط: ٨/ ٥.

(٣) البحر المحيط: ٤/٣٣٦، وينظر: إرشاد الفحول: ٤٠٦.

(٤) البحر المحيط: ٤/٣٣٦.

(٥) البحر المحيط: ٤/٣٣٦.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٥/٤٨.

(٧) الإحكام في أصول الأحكام: ٥/٤٨.

(٨) اللمع في أصول الفقه: ٦٧/١.

(٩) قواطع الأدلة في الأصول: ٤٤/٢.

(١٠) إحكام الفصول في أحكام الأصول: ٦٩٩.

(١١) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي: ٦٣٤

(١٢) الأدلة غير المعتبرة عند جمهور الأصوليين: ٦٦.

(١٣) المحصول: ٦/ ١٥٤.

(١٤) الإبهاج في شرح المنهاج: ١٧٥/٣.

(١٥) نهاية السول شرح منهاج الوصول: ٣٤٦/٤.

(١٦) قواطع الأدلة في الأصول: ٤٤/٢.

(١٧) المحصول في علم الأصول: ٢٠٩/٦-٢١١

(١٨) ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول: ٣٤٧/٤- ٣٤٩، الإبهاج في شرح المنهاج: ١٧٥/٣- ١٧٧، البحرالمحيط: ٢٦/٨-٣١.

(١٩) المحصول: ١٥٦/٦.

(٢٠) المستصفى: ١٥٩/١.

(٢١) الإبهاج في شرح المنهاج: ١٧٥/٣.

(٢٢) ينظر: حاشية سلم الوصول للمطيعي: ٤/ ٣٤٦.

(٢٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣٤٨/٤.

(٢٤) ينظر: المصدر نفسه: ٣٤٩/٤.

(٢٥) قواطع الأدلة: ٤٤/٢.

(٢٦) ينظر: حاشية سلم الوصول شرح نهاية السول: ٣٥٠/٤.

(٢٧) ينظر: المصدر نفسه: ٤/ ٣٤٦-٣٤٧.

(٢٨) المحصول: ٦/ ١٥٦.

(٢٩) نهاية السول: ٣٤٩/٤.

(٣٠) مسألة دية المعاهد.

(٣١) العدة في أصول الفقه: ١٢٦٨/٤.

[٣٢] المصدر نفسه: ١٢٦٩/٤.

[٣٣] المسودة: ٤٩٠/١.

[٣٤] روضة الناظر وجنة المناظر: ٦٣٢/١.

[٣٥] المصدر نفسه: ١/ ٤٤٣.

[٣٦] المسودة: ٤٩٠/١.

[٣٧] شرح الكوكب المنير: ٢٥٧/٢.

[٣٨] فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ٤٠١/٢.

[٣٩] تيسير التحرير: ٢٥٨/٣، وينظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ٢٩٢/٢.

[٤٠] أحكام الفصول: ٦٩٩، ف ٧٦٣.

[٤١] نفائس الأصول: ٤٢٥٥/٩.

[٤٢] المصدر نفسه.

[٤٣] المصدر نفسه: ٤٢٥٥/٩- ٤٢٥٦.

[٤٤] فواتح الرحموت: ٤٠١/٢.

[٤٥] قواطع الأدلة في الأصول: ٤٤/٢.

[٤٦] البحر المحيط: ٨/ ٢٧.

[٤٧] المسودة في أصول الفقه: ٤٩٠/١.

[٤٨] الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٥٢/٥.

[٤٩] ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٥٠/٥- ٦٣.

[٥٠] إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: ١٩٠/٢.

[٥١] حاشية سلم الوصول بهامش نهاية السول: ٣٤٦/٤-٣٤٩.

[٥٢] ينظر: البحر المحيط: ٣٣٨/٤.

[٥٣] الأم: ١٠٥/٦.

[٥٤] المصدر نفسه.

[٥٥] سورة التوبة: ٢٩.

[٥٦] الأم: ٣٢١/٧.

(٥٧) ينظر: المصدر نفسه: ٧/٣٢٠-٣٢٥.

(٥٨) سنن أبي داود: ٤/١٨٤، برقم: (٤٥٤٢)، باب: (الدية كم هي)

(٥٩) عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: ١٢/٢١١.

(٦٠) سورة السجدة: ١٨.

(٦١) البحر المحيط: ٨/٢٧-٢٨.

(٦٢) ينظر: الحاوي الكبير: ١٢/ ٣٠٨-٣١١، وينظر في المسألة: البيان في مذهب الإمام الشافعي: ١١/٤٩٢، والمجموع شرح المهذب: ١٩/٥١-٥٢.

(٦٣) الحجة على أهل المدينة: ٤/٣٢٢-٣٢٣.

(٦٤) سورة النساء: ٩٢.

(٦٥) سورة النساء: ٩٢.

(٦٦) عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: (دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ وَالْمَجُوسِيِّ وَكُلِّ ذَمِّيٍّ مِثْلُ دِيَةِ الْمُسْلِمِ)، مصنف عبد الرزاق الصنعاني: ١٠/٩٥، برقم: (١٨٤٩١): باب: دية المجوسي.

(٦٧) الحجة على أهل المدينة: ٤/٣٥٠- ٣٥١.

(٦٨) ينظر: المصدر نفسه: ٤/٣٢٢-٣٥٨، وينظر في تفصيل قول الحنفية: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٧/٢٥٤، و الهداية في شرح بداية المبتدي: ٤/٤٦١، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ٦/ ١٢٨.

(٦٩) حاشية سلم الوصول بهامش نهاية السول: ٤/٣٥٠.

(٧٠) ينظر في تفصيل رأي الإمام مالك: المقدمات الممهدات: ٣/٢٩٦، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد: ٤/١٩٧.

(٧١) وللحنابلة تفصيل في المسألة: ينظر فيه: الكافي في فقه الإمام أحمد: ٤/١٦، والعدة شرح العمدة: ١/٥٥٥.

(٧٢) سنن الترمذي: ٤/٢٥، باب: (ما جاء في دية الكافر)، برقم: (١٤١٣). حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عَمْرٍو فِي هَذَا البَابِ حَدِيثٌ حَسَنٌ.

(٧٣) نيل الأوطار: ٧/٧٩.

(٧٤) المصدر نفسه: ٧/٨٠.

(٧٥) سورة التوبة: ٢٩.

(٧٦) معرفة السنن والآثار: ١٣/ ٣٧١، برقم: (١٨٥١٦)، باب: كم الجزية.

(٧٧) المصدر نفسه: رقم (١٨٥١٧)، باب: كم الجزية.

(٧٨) المصدر نفسه، برقم (١٨٥١٨)، باب: كم الجزية.

(٧٩) الأم: ١٧٩/٤.

(٨٠) الأم: ١٧٩/٤.

(٨١) عَنْ مُعَاذٍ، }أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا وَجَّهَهُ إِلَى الْيَمَنِ أَمَرَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ حَالِمٍ- يَعْنِي مُحْتَلِمًا- دِينَارًا، أَوْ عَدْلَهُ مِنَ الْمُعَافِرِيِّ ثِيَابٌ تَكُونُ بِالْيَمَنِ{. سنن أبي داود: ٣/ ١٦٧، برقم: (٣٠٣٨)، باب أخذ الجزية.

(٨٢) نهاية المحتاج: ٩٢/٨. (ليس من الشاملة).

(٨٣) سورة التوبة: ٢٩.

(٨٤) أحكام القرآن للجصاص: ٢٩٠/٤.

(٨٥) ينظر: المبسوط للسرخسي: ١٠/ ٧٨، المحيط البرهاني في الفقه النعماني: ٢/ ٣٥٦، الهداية في شرح بداية المبتدي: ٤٠١/٢.

(٨٦) موطأ مالك، تحقيق: الأعظمي: ٢/ ٣٩٦، برقم: (٩٦٩)، باب: جزية أهل الكتاب.

(٨٧) البيان والتحصيل: ١٧٩/٤.

(٨٨) البيان والتحصيل: ١٨٠/٤، وينظر: المقدمات الممهدات: ٣٦٩/١-٣٧٠.

(٨٩) ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد: ١٧١/٤، والعدة شرح العمدة: ٦٥٥/١، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي: ٤/ ٢٢٧.

(٩٠) ينظر: بداية المجتهد، ونهاية المقتصد: ١٩٢/٤-١٩٣، والذخيرة، للقرافي: ٣٥٤/١٢.

(٩١) معرفة السنن والآثار: ١٠١/١٢، برقم (١٦٠٢١)، باب: أَسْنَانُ الْإِبِلِ فِي الْخَطَأِ.

(٩٢) سنن الدارقطني: ٢٢٢/٤، برقم (٣٣٦١)، كتاب: الحدود والديات.

(٩٣) الأم: ١١٣/٦.

(٩٤) المصدر نفسه.

(٩٥) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٢٦/ ٧٦، وبدائع الصنائع: ٧/ ٢٥٤، لسان الحكام في معرفة الأحكام: ٣٩٦/١.

(٩٦) ينظر: الكافي: ١٣/٤، والمغني: ٨/ ٣٧٨، والشرح الكبير على متن المقنع: ٦/ ٩٤.

(٩٧) سنن أبي داود: ١٨٤/٤، برقم (٤٥٤٥)، باب: الدية كم هي؟

(٩٨) سنن أبي داود: ١٧/١، برقم: (٦٣)، باب: ما ينجس الماء.

(٩٩) الأم: ٤/١ وينظر: الحاوي الكبير: ٣٤٠/١.

(١٠٠) المحيط البرهاني: ٩٢/١-٩٤، وينظر: بدائع الصنائع: ٧٣/١.

(١٠١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار: ١/ ١٤.

(١٠٢) بداية المجتهد: ٣١/١.

(١٠٢) ينظر: مواهب الجليل: ٧٤/١- ٧٦.

(١٠٣) ينظر: المغني: ١٩/١-٢١، والشرح الكبير على المقنع: ١/ ٢٥.

(١٠٤) سورة المائدة: ٦.

(١٠٥) صحيح مسلم: ٢٣٠/١، برقم: (٢٧٤)، بَابُ: الْمَسْحِ عَلَى النَّاصِيَةِ وَالْعِمَامَةِ.

(١٠٦) معرفة السنن والآثار: ١/ ٢٧٥، برقم (٦٢٠)، باب: فَرِيضَةُ الْوُضُوءِ فِي غَسْلِ الْوَجْهِ، وَغَسْلِ الْيَدَيْنِ، وَمَسْحِ الرَّأْسِ، وَغَسْلِ الرِّجْلِ، وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ.

(١٠٧) المصدر نفسه، برقم: (٦١٩).

(١٠٨) الأم: ٢٦/١، وينظر: الحاوي الكبير: ١/ ١١٤- ١١٧.

(١٠٩) ينظر: المبسوط: ١/ ٦٣، بدائع الصنائع: ١/ ٤-٥، البناية شرح الهداية: ١٦٦/١-١٧٦.

(١١٠) مواهب الجليل: ٢٠٢/١، وينظر: المدونة: ١١٣/١- ١١٤، وبداية المجتهد: ١٩/١.

(١١١) ينظر: المغني: ٩٢/١- ٩٣، الفروع ومعه تصحيح الفروع: ١٧٨/١- ١٧٩.

(١١٢) صحيح البخاري: ١٣١/٢، برقم (١٥٠٦)، بَابٌ: صَدَقَةُ الفِطْرِ صَاعٌ مِنْ طَعَامٍ.

(١١٣) صحيح مسلم: ٦٧٨/٢، برقم (٩٨٥)، بَابُ زَكَاةِ الْفِطْرِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنَ التَّمْرِ وَالشَّعِيرِ.

(١١٤) الأم: ٦٨/٢، وينظر: إرشاد السالك إلى اشرف المسالك في فقه الإمام مالك: ١/ ٣٧، تبين الحقائق: ٣٠٩/١- ٣١٠.

(١١٥) المجموع شرح المهذب: ٦/ ١٤٣، وينظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي: ٣/ ٣٧٢-٣٧٣.

(١١٦) المجموع شرح المهذب: ٦/ ١٤٣.

(١١٧) سنن النسائي: ٥٤/٥، برقم (٢٥٢٠)، باب: كم الصاع.

(١١٨) الحاوي الكبير: ٣/ ٣٨٢- ٣٨٣.

(١١٩) ينظر: الاختيار لتعليل المختار: ١/، ١٢٤، وتبيين الحقائق: ١/ ٣٠٩- ٣١٠.

(١٢٠) قال الشافعية أن المقصود بستة وأربعين ميلا، غير الميل الذي يبدأ به، وغير الميل الذي يختم به. ينظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي: ٢/ ٤٥٣.

(١٢١) معرفة السنن والآثار: ٤/ ٢٤٥، برقم (٦٠١٤)، السَّفَرُ الَّذِي يُقْصَرُ فِي مِثْلِهِ الصَّلَاةُ بِلَا خَوْفٍ.

(١٢٢) موطأ مالك: ٢٠٤/٢، برقم (٤٩٤)، باب: ما يجب في قصر الصلاة.

(١٢٣) المصدر نفسه: ٢/ ٢٠٣، برقم (٤٩١).

(١٢٤) الأم: ١٨٢/١-١٨٣، وينظر: الحاوي الكبير: ٣٦٠/١-٣٦١، والبيان في مذهب الإمام الشافعي: ٤٥٣/٢، والمدونة: ٢٠٧/١، والمقدمات الممهدات: ٢١٢/١-٢١٣، ومختصر الخرقي: ٣٠/١، والمغني: ١٨٨/٢، والشرح الممتع على زاد المستقنع: ٣٥١/٤.

(١٢٥) ينظر: معالم السنن شرح سنن أبي داود: ٢٦٢/١.

(١٢٦) ينظر: فتح الباري: ٢/ ٥٦٦.

(١٢٧) صحيح مسلم، ٤٨٠/١، باب: (صلاة المسافرين وقصرها)، برقم: (٦٩١).

(١٢٨) فتح الباري: ٥٦٧/٢.

(١٢٩) مسائل من الفقه المقارن: القسم الأول: ٢٠٦.

(١٣٠) ينظر: المبسوط: ٢٣٥/١، وتحفة الفقهاء للسمرقندي: ١/ ١٤٧-١٤٨.

(١٣١) الحاوي الكبير: ٤٣٦/١، وينظر: المقدمات الممهدات: ١٢٩/١، وبداية المجتهد: ٥٨/١، والكافي في فقه الإمام أحمد: ١/ ١٥٢، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي: ١/ ٤٤٢.

(١٣٢) نهاية المطلب في دراية المذهب: ١٥١/١٥.

(١٣٣) ينظر: المبسوط: ٢١١/٣، والعناية شرح الهداية: ١٨٧/١- ١٨٨.

(١٣٤) قال صاحب العناية شرح الهداية: }إِنَّمَا الْخِلَافُ فِيمَا إذَا وَجَبَ اعْتِبَارُ أَقَلِّ النِّفَاسِ فِي انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ بِأَنْ قَالَ لَهَا إذَا وَلَدْت فَأَنْتِ طَالِقٌ فَقَالَتْ انْقَضَتْ عِدَّتِي أَيُّ مِقْدَارٍ يُعْتَبَرُ لِأَقَلِّ النِّفَاسِ مَعَ ثَلَاثِ حِيَضٍ؟ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُعْتَبَرُ أَقَلُّهُ بِخَمْسَةٍ وَعِشْرِين َيَوْمًا، وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ بِأَحَدَ عَشَرَ يَوْمًا، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ بِسَاعَةٍ{: ١/ ١٨٧- ١٨٨، وينظر: بدائع الصنائع: ١/ ٤١.

(١٣٥) بدائع الصنائع: ١/ ٤١.

المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج- تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي و ولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (المتوفي ٧٥٦هـ). دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٢. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي- الدكتور مصطفى ديب البغا. دار القلم ودار العلوم الإنسانية، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٣. إحكام الفصول في أحكام الأصول- أبو الوليد الباجي (المتوفي ٤٧٤هـ). تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

٤. أحكام القرآن- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ). المحقق: محمد صادق القمحاوي- عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٥. الإحكام في أصول الأحكام- علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد. دار الحديث- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٦. الاختيار لتعليل المختار– عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (المتوفى: ٦٨٣هـ). عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا)، مطبعة الحلبي، القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية، بيروت، وغيرها)، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

٧. الأدلة غير المعتبرة عند جمهور الأصوليين– الدكتور أحمد عليوي حسين الطائي. دار النفائس ودار الفجر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٨. إِرْشَادُ السَّالِك إِلىَ أَشرَفِ المَسَالِكِ فِي فقهِ الإمَامِ مَالِك– عبد الرحمن بن محمد بن عسكر البغدادي، أبو زيد أو أبو محمد، شهاب الدين المالكي (المتوفى: ٧٣٢هـ). وبهامشه: تقريرات مفيدة لإبراهيم بن حسن، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثالثة، د.ت.

٩. إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول– الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني. دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

١٠. الأم– الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ). دار المعرفة– بيروت، بدون طبعة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف– علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ). دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، د.ت.

١٢. البحر المحيط في أصول الفقه– بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ). المحقق: محمد محمد تامر. دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

١٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع– علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ). دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٤.بداية المجتهد ونهاية المقتصد– أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ). دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
١٥.البناية شرح الهداية– أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ). دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
١٦.البيان في مذهب الإمام الشافعي– أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (المتوفى: ٥٥٨هـ). المحقق: قاسم محمد النوري. دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
١٧.تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ– عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣هـ). الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (المتوفى: ١٠٢١هـ). المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٣هـ.
١٨.تحفة الفقهاء– محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (المتوفى: نحو ٥٤٠هـ). دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
١٩.تيسير التحرير– محمد أمين المعروف بأمير بادشاه (المتوفى ٩٧٢هـ). دار الفكر، د.ط، د.ت.
٢٠.الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه– صحيح البخاري– محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢١.الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني– أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ). المحقق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٢٢. الحجة على أهل المدينة- أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: ١٨٩هـ). المحقق: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٢٣. الذخيرة- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ). المحقق: (جزء ١، ٨، ١٣: محمد حجي، جزء ٢، ٦: سعيد أعراب، جزء ٣- ٥، ٧، ٩- ١٢: محمد بو خبزة). دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٤. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل- أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ). مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٢٥. سنن أبي داود- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ). المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، د.ت.

٢٦. سنن الترمذي- محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ). تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤،٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٢٧. سنن الدارقطني- أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ). حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٨. سنن النسائي، المجتبى من السنن، السنن الصغرى للنسائي- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ). تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٢٩. شرح الزركشي- شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (المتوفى: ٧٧٢هـ). دار العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٣٠. الشرح الكبير على متن المقنع- عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢هـ). دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار، د.ط، د.ت.
٣١. شرح الكوكب المنير- تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (المتوفى: ٩٧٢هـ). المحقق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٣٢. الشرح الممتع على زاد المستقنع- محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/١٤٢٨هـ.
٣٣. صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ). المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٣٤. العدة شرح العمدة- عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: ٦٢٤هـ). دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٣٥. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته- محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (المتوفى: ١٣٢٩هـ). دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
٣٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
٣٧. فواتح الرحموت- العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الساهولي السهالوي الأنصاري اللكنوي (المتوفي ١٢٢٥هـ). بشرح مسلم الثبوت- الإمام القاضي محب الله

بن عبد الشكور البهاري (المتوفي ١١١٩هـ). ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٣٨. قواطع الأدلة في الأصول- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعانى (المتوفى ٤٨٩هـ). دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩. الكافي في فقه الإمام أحمد- أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ). دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٤٠. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي- محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٧٦٣هـ). المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٤١. لسان الحكام في معرفة الأحكام- أحمد بن محمد بن محمد، أبو الوليد، لسان الدين ابن الشِّحْنَة الثقفي الحلبي الحلبي (المتوفى: ٨٨٢هـ). البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

٤٢. اللمع في أصول الفقه- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٤٣. المبسوط- محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ). دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٤٤. متن الخرقى على مذهب ابي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني- أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي (المتوفى: ٣٣٤هـ). دار الصحابة للتراث، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٤٥. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ). دار الفكر، (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي)، د. ت.

٤٦. المحصول في علم أصول الفقه- الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤- ٦٠٦هـ/ ١١٤٩- ١٢٠٩م). دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٤٧. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة ﷺ- أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (المتوفى: ٦١٦هـ). المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٤٨. المدونة- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ). دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٤٩. مسائل من الفقه المقارن- الدكتور هاشم جميل عبدالله. دار السلام، سورية- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٥٠. المستصفى في علم الأصول- الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (المتوفي: ٥٠٥هـ). طبعه وصححه: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د. ت.

٥١. المسودة في أصول الفقه- آل تيمية بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ)، وأضاف إليها الأب: عبد الحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ). المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

٥٢. المصنف- أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ). المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٥٣. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود- أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: ٣٨٨هـ). المطبعة العلمية- حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م.

٥٤.معرفة السنن والآثار – أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ). المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي– باكستان. دار قتيبة، دمشق– بيروت، دار الوعي، حلب– دمشق، دار الوفاء ، المنصورة– القاهرة. الطبعة الأولى، ١٤١٢ه/ ١٩٩١م.

٥٥.المغني لابن قدامة– أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ). مكتبة القاهرة، بدون طبعة، د.ت.

٥٦.المقدمات الممهدات– أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٥٢٠هـ). دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ه/ ١٩٨٨م.

٥٧.مواهب الجليل في شرح مختصر خليل– شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: ٩٥٤هـ). دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ه/١٩٩٢م.

٥٨.نفائس الاصول في شرح المحصول– الإمام الفقيه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المعروف بالغرافي (المتوفي ٦٨٤ه). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، المكتبة العصرية، بيروت– لبنان، ١٤٢٥ه/٢٠٠٥م.

٥٩.نهاية السول شرح منهاج الوصول وعليه حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول– عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ). والحاشية لشيخ الإسلام محمد بخيت المطيعي، تحقيق: محمد حسن، وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٦٠.نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج– شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤ه). دار الفكر، بيروت، طبعة أخيرة، ١٤٠٤ه/١٩٨٤م.

٦١.نهاية المطلب في دراية المذهب– عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ). حققه وصنع

فهارســــه: أ.د.عبـــد العظـــيم محمـــود الـــدّيب، دار المنهـــاج، الطبعـــة الأولـــى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٦٢. نيل الأوطار- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ). تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٦٣. الهداية في شرح بداية المبتدي- علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: ٥٩٣هـ). المحقق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان، د.ت.

تغيير الماهية وأثرها
في
الأحكام الشرعية

د.ضياء يوسف حالوب

كلية التربية الاساسية/ الجامعة المستنصرية

المقدمة...

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين وعلى اصحابه الغر الميامين، ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين

اما بعد:

فان من اعظم منن الله على العباد ان ارسل لهم الرسل مبشرين ومنذرين، ومبينين لهم طريق الحق بما جاء من الله على لسان وحيه من كتب سماوية ومنها القران وفيها من الاحكام التي انزلت ما فيه خير العباد والبلاد، وشرع فيها من الحلال والحرام مفصلا تارة ومجملا تارة اخرى، وما اجمل فقد فصله النبي عليه الصلاة والسلام وفق سنته، فكانت السنة مبينة لما اجمل فيه ومخصصة لما اطلق منه، وقد بين الله ما حرمه وما احله، والملاحظ ان الوقائع والمستجدات لا زالت تتراءى وتتوارد على الامة سواء كان بسبب التقدم الحضاري او الانفتاح على العالم اجمع مما ولد متغيرات جديدة في الحياة العصرية، استدعى ذلك كله ايجاد حلول واحكام مستنبطة من القران والسنة المشرفة، ومن هذه المتغيرات وقوع التغير في بعض المواد يؤدي ذلك الى استحالتها الى مواد اخرى، والعلة في ذلك ان بعض المواد المستحالة اصلها حرام كشحم الخنزير والخمر وغيرها، وهنا اختلف الفقهاء في حكمها من حيث البقاء على الحرمة الاصلية او وقوعها تحت حكم اخر بدافع التغير الكلي، ومن هنا جاء اختياري لهذا الموضوع.

وقد قسمت البحث على مقدمة ومبحثين:

اما المقدمة فقد ذكرت فيها اسباب اختياري للموضوع.

واما المبحث الاول: فقد جعلته في التعريف والالفاظ ذات الصلة واثر التغير في الطهر والحل.

واما المبحث الثاني: فقد كان في التطبيقات المعاصرة لتغير الماهية في مجال الدواء والغذاء والعطور.

ثم الخاتمة لتسجل اهم النتائج التي توصلت اليها.

ثم ثبت المصادر.

وفي الختام ارجو من الله حسن القبول، انه ولي ذلك وهو القادر عليه.

المبحث الاول
التعريف بتغير الماهية، والالفاظ ذات الصلة، واثرها

التغير في اللغة: التحويل. يقال: غيرت الشيء عن حاله أي حولته وأزلته عما كان عليه. ويقال: غيرت الشيء فتغير، وغيره إذا بدله، كأنه جعله غير ما كان عليه. وفي التنزيل العزيز ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[1] قال ثعلب: معناه حتى يبدلوا ما أمرهم الله. وغير عليه الأمر حوله، وتغايرت الأشياء اختلفت[2].

ومعناه الاصطلاحي عند الفقهاء لا يخرج عن معناه اللغوي.

الماهية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وهو يشمل الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية على ما هو معلوم في محله وما فيها من الحدود والبحث[3].

الالفاظ ذات الصلة.

١. الاستحالة:

الاستحالة لغة: مصدر، استحال يستحيل، واصلها من: حال الشيء، اي تغير من حال إلى حال، ويقال: تحول الشيء اي تغير من حال إلى حال[4].

والاستحالة في اصطلاح الفقهاء، لا يختلف معناها كثيرا عن معناها اللغوي.

فقد عرفها ابن عابدين من الحنفية انها: التغير، وانقلاب الحقيقة، فانه بعد ذكر الامثلة للاستحالة، قال: }فان ذلك كله انقلاب حقيقة إلى حقيقة اخرى، لا مجرد انقلاب وصف{[5].

وبذلك فان الاستحالة هي تحول الحقيقة والاسم.

وذكر المالكية ان الاستحالة هي تحول المادة عن جميع صفاتها وخروجها عن اسمها الذي كانت به إلى صفات واسم يختص بها[6].

٢. تحول العين أو انقلاب العين: بمعنى تغير ذات الشيء إلى ذات اخرى.

٣. الاستهلاك: وذلك لان بعض صور الاستحالة تقع عن طريق زوال ماده في مادة أخرى حتى تصبح المادة الأولى مستهلكة في الثانية[7].

أثر تغيير الماهية في الطهر والحل

ويترتب ذلك في مسائل:

المسالة الاولى- حكم طهارة الخل:

لا خلاف بين الفقهاء في ان الخمر إذا استحالت بنفسها إلى خل فقد طهرت وحل شربها، وذلك لإجماعهم على طهارة الخل وحلها، وذلك لقول الرسول: } نعم الإدم أو الإدم الخل{ رواه مسلم[٨]، فقد اثنى على الخل، ولا يكون الثناء الا على المباح الطاهر، قال النووي: }والصواب الذي ينبغي ان يجزم به: انه مدح للخل نفسه{[٩]، ولذلك قال ابن رشد: }واجمعوا على ان الخمر إذا تخللت من ذاتها جاز اكلها{[١٠].

المسالة الثانية- حكم طهارة الجلود النجسة بالدباغ:

ذهب جمهور الفقهاء من: الحنفية، والشافعية، والحنابلة في رواية، والمالكية في رواية سحنون[١١]، إلى طهارة الجلود بالدباغة.

واحتجوا: بقول النبي ﷺ }**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**{ وفي رواية }**ايما ايهاب دبغ فقد طهر**{[١٢]، قال الترمذي: والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم[١٣].

فجمهور العلماء متفقون من حيث المبدأ على أن جلود الميتة إذا دبغت فقد طهرت وان كان هناك اختلاف لدى بعضهم في استثناء الخنزير، والكلب أو أحدهما[١٤]، وهذا القول هو الراجح لأن الحديث الذي ذكرناه صحيح وواضح في الدلالة على أن الإهاب يطهر مطلقاً، وقد ورد بلفظ }**أيما إهاب دبغ فقد طهر**{ رواه الترمذي وصححه والنسائي وأبو داود[١٥].

وأما ما ورد عن عبد الله بن عكيم في النهي عن الانتفاع من الميتة بإهاب فانه حديث مرسل ومنقطع، ومضطرب جداً[١٦].

وأما أحاديث النهي عن جلود السباع، وان كانت خاصة ،فلا ينسخ بها الحديث العام السابق، فهي محمولة على الركوب عليها ولباسها لأجل الخيلاء والتكبر، فقد كانت مراكب أهل السرف والخيلاء، كما نهى عن لبس الحرير والذهب للرجال، ولذلك يقول الشوكاني: }وأما الاستدلال بهذه الأحاديث على تخصيص الحديث السابق فغير ظاهر لأن غاية ما فيها مجرد النهي عن الركوب عليها، وافتراشها، ولا ملازمة بين ذلك وبين

النجاسة﴾[١٧].

المسالة الثالثة- تغيير الماهية التي تتم بفعل الإنسان بالإضافة:

واما الخلاف الكبير في تغير المادة التي تتم بفعل الإنسان من خلال اضافة مواد كيميائية وتحولها وتغيرها من حال إلى حال اخر أو لاي سبب اخر كان؟ للاجابة على هذا نذكر بعض الحالات:

الحالة الأولى: تخليل الخمر من خلال طرح شيء فيها أو قصد تخليلها بأي شيء اخر.

اختلف الفقهاء في تخليل الخمر من خلال طرح شيء فيها على اقوال:

القول الاول: ان التخليل باضافة شيء الى الخمر غير جائز.

روي ذلك عن: عمر بن الخطاب، وعثمان بن ابي العاص[١٨].

واليه ذهب: مالك في المشهور، والشافعي، واحمد في الرواية المشهورة، والظاهرية[١٩].

واحتجوا:

بما ورد عن انس بن مالك: ﴿ان النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا فقال: لا﴾ رواه مسلم[٢٠].

يرد عليه: ان العرب عند تحريم الخمر كانت نفوسهم الفت الخمر، وكل مألوف تميل اليه النفس فخشي النبي ﷺ من دواخل الشيطان، فنهاهم عن اقترانهم بها، وهو نهي تنزيه كي لا يتخذ التخليل وسيلة لها، واما بعد طول العهد فلا يخشى هذه الدواخل، ويؤيده ما رواه مسلم من قوله عليه الصلاة والسلام ﴿**نعم الإدام الخل**﴾ وخبر ﴿**خير خلكم خل خمركم**﴾ رواه البيهقي مرفوعا[٢١][٢٢].

اعترض عليه: ان القول بان النهي للتنزيه، قول ضعيف وهو خلاف الظاهر، ودليل ذلك امر النبي ﷺ بكسر الدنان بقوله لابي طلحة رضي الله عنه ﴿**أهرق الخمر، واكسر الدنان**﴾[٢٣] وكانت ملكا ليتامى ابي طلحة رضي الله عنه، مع العلم بان المسألة تتعلق باموال اليتامى، وان ما قام به ابو طلحة لم يكن لمجرد كونه مكروها تنزيها، والمسألة متعلقة باضاعة مال اليتيم وهذا لا يجوز.

القول الثاني: ان الخمر تطهر وتحل باضافة شيء اليها وتتغير ماهيتها الى الخل.

روي ذلك عن: ابي الدرداء، والثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، والبخاري، والقرطبي،

وابن حجر[٢٤].

واليه ذهب: الحنفية، والمالكية في قول نقله عنه اشهب، واحمد في رواية[٢٥].

واحتجوا:

١. روى بسنده عن سلمة بن الاكوع ان النبي ﷺ رأى نيراناً توقد يوم خيبر، فقال: }**علام توقد هذه النيران**{، قال: على الحمر الإنسية، قال: }**اكسروها، واهريقوها** قالوا: الا نهريقها ونغسلها{ قال: }**اغسلوا**{[٢٦].

وجه الدلالة: قال الحافظ ابن حجر: دل الحديث على الانتفاع بها بعد تطهيرها[٢٧].

٢. الايات والاحاديث الدالة على حل الطيبات، مثل قوله تعالى: ﴿**وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ**﴾[٢٨]، ووجه الاستدلال بها ان الخل وان كان بالتخليل فهو من الطيبات، لانه لا يضر بل يفيد، فلا يدخل في الخبائث المحرمة، وانه لم يظل مسكرا حتى يدخل في المسكرات المحرمة[٢٩].

٣. قول الرسول ﷺ: }**نعم الادام الخل**{ وهو دخول الخمر المخللة بفعل الإنسان، فان العبرة بدخول الشيء في حقيقته هو الاسم والمضمون والمحتوى، وكل ذلك متحقق في الخل المخلل بفعل الإنسان؛ وذلك لان الشرع قد رتب وصف النجاسة على حقيقة الشيء النجس، فإذا انتفت تلك الحقيقة انتفت تلك النجاسة، وحقيقة الخل الطهارة[٣٠].

٤. القياس على الدباغ الذي يتم بفعل الإنسان مع انه يطهر الجلد النجس المحرم، ويحلله[٣١].

الترجيح: الذي يبدو لي ان مذهب القائلين بطهارة الخل بعد تغيره من الخمر هو الراجح؛ وذلك لان الأوصاف الشرعية من الحرمة، والنجاسة ونحوهما مرتبة على حقائق الاشياء وصفاتها الأساسية، فإذا تغيرت تلك الحقائق والصفات تغيرت الأوصاف الشرعية، قال ابن القيم: }ان الخمر نجسة لوصف الخبث فإذا زال الموجب زال الموجب، وهذا اصل الشريعة في مصادرها، فالقياس الصحيح تعدية ذلك إلى سائر النجاسات إذا استحالت، وقد نبش النبي ﷺ قبور المشركين من موضع مسجده[٣٢]، ولم ينقل التراب{[٣٣]. ولذلك يقول الحنفية: }العصير طاهر، فيصير خمرا فينجس فيصير خلا فيطهر{[٣٤]، وقالوا ايضا: }ان استحالة العين تتبع استحالة الوصف{[٣٥]، حتى الظاهرية يقولون: }ان الحرام إذا استحالت صفاته واسمه بطل حكمه الذي علق على ذلك الاسم{[٣٦]، وان ما استدلوا به من منع

التخليل في دنان الخمر، فان ذلك كان في بداية التحريم، وامره ﷺ بكسر القدور التي كانت تطبخ فيها لحوم الحمر الاهلية، فانه لما راى منهم الإذعان إذن لهم بعدم كسرها(٣٧)، والله اعلم.

الحالة الثانية- غير الخمر: فقد ذكر الفقهاء امثلة للتغير غير الخمر، منها:

١. الذي تحول من الدم اليه، وهو طاهر عند الجميع(٣٨)، قال ابن المواق: }اتفقوا على طهارة المسك، وان كان خراج حيوان، لاتصافه بنقيض علة النجاسة وفارة المسك ميتة طاهرة اجماعا لانتقالها من الدم، كالخمر للخلҁ(٣٩).
٢. السرجين والعذرة عندما يتحول إلى الرماد عن طريق الحرق يصبح الرماد طاهرا عند جمهور الحنفية، خلافا للشافعية في الجديد(٤٠).
٣. الميتة والخنزير، والفأرة إذا وقعت في المملحة فاصبحت ملحا فقد طهر، بل لا يسمى باسمه السابق عند جماعة من الفقهاء منهم الحنفية.
٤. الزيت النجس وتحويله إلى صابون، طهر عند الحنفية(٤١).

والخلاصة: ان هناك اختلافا بين الفقهاء في استحالة غير الخمر، فالحنفية على المفتى به، والمالكية، واحمد في رواية ذهبوا إلى ان الاعيان النجسة تطهر بالتغيير، على تفصيل في هذه المسألة، في حين ذهب الشافعية والحنابلة في المذهب وابو يوسف إلى ان الاعيان النجسة لا تطهر بالتغير، الا الخمر بالاستحالة الذاتية، والدم الذي يتحول إلى اللبن، أو المسك(٤٢).

الترجيح: والذي يظهر لي رجحان القول بتاثير الاستحالة بذاتها أو بغيرها في الحل، والحرمة، والطهارة، والنجاسة، وذلك لان مسائل الطهارة والحل في هذه الاشياء من باب العادات وليست من باب العبادات، ولذا فان الوصف بالحل والحرمة ونحوهما، مرتبط بالحقائق والعلل والاسباب وجودا وعدماً.

يقول الامام الكمال بن الهمام في سبب اختياره القول بالحل والتطهير بالتغيير: }لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة بانتفاء بعض اجزاء مفهومها، فكيف بالكل، فإن الملح غير العظم واللحم، فإذا صار ملحا ترتب حكم الملح...ҁ، ثم قال: }ففرضا ان استحالة العين تستتبع زوال الوصف المترتب عليهاҁ(٤٣).

الحالة الثالثة- استهلاك مادة في مادة اخرى:

ويقصد به ان تقع النجاسة في الماء أو غيره من المائعات، فلا يبقى لها أثر، فتغيب فيه، وتذهب صفاته.

فان الادهان والالبان والاشربة الحلوة والحامضة وغيرها من الطيبات، والخبائث اذا استهلكت فانها تطهر، فكيف يحرم الطيب الذي اباحه الله تعالى، ولا دليل على انه اذا استهلك الحرام وتغير فانه يبقى حراما بدليل حديث بئر بُضاعة والتي كان يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن، فقال ﷺ }**الماء طهور لا ينجسه شيء**{[٤٤]، وقال ﷺ في حديث القلتين }**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**{[٤٥].

فقوله }**لم يحمل خبث**{ بين ان تنجيسه بان يحمل الخبث، اي بأن يكون الخبث فيه محمولا **(**فيظهر اما بحجم أو ريح أو لون**)**، وذلك يبين انه مع استحالة الخبث لا ينجس الماء[٤٦]، فإذا كانت الخمر التي هي ام الخبائث إذا انقلبت بنفسها حلت باتفاق المسلمين، فغيرها من النجاسات أولى ان تطهر بالانقلاب[٤٧].

وقد تبين ان اكثر العلماء توسعا في موضوع الاستهلاك هو شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن حزم، يقول ابن رجب }العين المنغمرة في غيرها إذا لم يظهر اثرها، فهل هي كالمعدومة حكماً أو لاً؟ فيه خلاف{[٤٨].

الحالة الرابعة- التغير بالنار:

كما ان التغير يكون بالتخلل والتخليل وبالاستهلاك، فقد يكون عن طريق النار، مثل تحول النجاسة بالنار إلى رماد، حيث يطهر عند الحنفية، ما عدا ابا يوسف، والمالكية على المعتمد، وابن حزم، وابن تيمية، والشوكاني[٤٩].

الحالة الخامسة- التغير بالاختلاط والتقادم:

ومن امثلة ذلك انقلاب النجاسة إلى تراب، وسقوط ميتة في بئر وانقلابها طينا عند المعتمد لدى الحنفية، قال الكاساني: }النجاسة إذا تغيرت بمضي الزمان وتبدلت أوصافها تصير شيئاً اخر عند محمد فيكون طاهرا{[٥٠].

الحالة السادسة– التغير بالعمل الكيميائي:

وقد ذكر فقهاؤنا عدة امثلة منها: انقلاب الزيت النجس إلى صابون، وعظام الميتة يمنع منها مرهم حيث يطهر ويحل بهذا العمل عند جماعة الفقهاء(٥١).

المبحث الثاني
التطبيقات المعاصرة لتغير الماهية في مجال الدواء والغذاء والعطور

اصبح العالم اليوم كقرية واحدة مترابطة الاطراف متأثرة بعضها ببعض، بحيث لا يمكن الفصل بين اطرافها، لذلك فما يظهر في الغرب، من التقنيات العلمية المعاصرة، والتكنولوجيا، والادوية الجديدة والاغذية المركبة، يصل فورا إلى العالم الاخر، ويتداول بين الناس.

ومن اكثر الامور تعقيدا موضوع الادوية، والاغذية، التي تدخل في صناعتها، أو للحفاظ عليها، مواد من اصول محرمة.

قد شغل هذا الموضوع المسلمين منذ فترة، واصبحت الفتاوى فيه بين ترخيص دون تاصيل، وتشدد دون دليل، وتعجل دون تروّ وتعقل، وتوقف دون الخوض في اعماقه بتمهُّل.

ومعظم الناس حيارى امام هذه الفتاوى المتضاربة، وحق لهم العناية والحرص الشديد على معرفة الحكم الشرعي لمثل هذه الامور المتعلقة بالاغذية التي اضيفت اليها الكحول، والدهون الخنزيرية، أو الجيلاتين المصنوع من عظم الميتة، أو الخنزير، أو الادوية التي تصنع من المحرمات مثل الانسولين الخنزيري، والانزيمات الهاضمة، والصمامات المتخذة للقلب من اصل خنزيري، أو الادوية التي دخلت فيها المواد الكحولية، وغير ذلك كثير.

مقاصد الشريعة:

والمنهجية الصحيحة في مثل هذه المسائل الجديدة في عالم الغذاء والدواء رعاية عدة مبادئ وقواعد اساسية من اهمها:

١. رعاية مقاصد الشريعة من تحقيق المصالح ودرء المفاسد، ورعاية ما هو ضروري أو حاجي، أو من المحسنات؛ وذلك لان من المعلوم ان الضرورات تبيح المحظورات وان الضرورة تقدر بقدرها، كما وردت بذلك نصوص الشرع من الكتاب والسنة[٥٢].

من ذلك اباحة النبي ﷺ لبس الحرير لعبد الرحمن بن عوف لحكة كانت به[٥٣]، واباحته للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي[٥٤]، قال العز بن عبد السلام }ولان مصلحة العافية والسلامة اكمل من مصلحة اجتناب النجاسة{[٥٥].

٢. رعاية فقه المآلات وما يترتب على الاستعمال للغذاء والدواء من النتائج الإيجابية، أو السلبية حسب شهادات الخبراء.

مسائل في التطبيقات المعاصرة

نذكر هنا احكام هذه المسائل مع بيان حقيقتها الطبية ، وحكمها الشرعي:

١. استعمال الدم المسفوح في الغذاء والدواء:

الدم المسفوح هو الدم الخارج من الإنسان، أو الحيوان بسبب الجرح، أو الذبح، والمراد به من الحيوان فقط، ويجعل من الدم بلازما الدم، وهو المنتج المتحصل عليه بعد فصل كرات الدم الحمراء من الدم، ومصل الدم، وهو المنتج المتحصل عليه بعد فصل الفيبرين من بلازما الدم.

من المجمع عليه بين المسلمين حرمة الدم المسفوح[٥٦]، وذلك لنص القرآن الكريم على ذلك فقال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ** ﴾[٥٧]، وقال تعالى ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ** ﴾[٥٨]، ﴿ **إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ** ﴾[٥٩].

ومع هذا التحريم القاطع للدم المسفوح لدى المسلمين فان معظم الدول الأوروبية تستعمل جزءاً من الفضلات الحمراء للذبيحة وتسمح باستخدام بروتينات الدم في انتاج الاغذية، وذلك بخلطه مع بروتينات اخرى من مصادر حيوانية، أو نباتية، بل تجمع الدماء في المسلخ تحت اشتراطات صحية من حيوانات تخضع للاشراف البيطري، وتصنع منها بعض الاغذية، واللحوم ونقانق متنوعة في ايرلندا، وشراب في بلجيكا، وفي انوع اخرى من أوروبا.

الحكم الفقهي على التفصيل الاتـي:

١. إذا تغيرت حقيقة الدم واستحالت إلى مواد اخرى فان الشيء المنتج منه في هذه الحالة تطبق عليه احكام التغير فيكون طاهرا حلالا على الرأي الراجح.
٢. اما إذا استعمل الدم، أو مشتقاته مع حفاظه على حقيقته وأوصافه كلها أو معظمها، فان شربه وحده، أو مع خلطه بمواد اخرى حرام.
٣. بلازما الدم التي تستعمل في الفطائر والحساء، والنقانق وانواع المعجنات، كما انها تمزج باللبن في تصنيع بعض منتجاته، وفي صناعة بعض الادوية واغذية الاطفال، فهذه البلازما ليست دما لا لونا ولا حقيقة، ولذلك لا تعتبر حراما.
٤. اما إذا وصف لشخص دواء فيه دم أو مشتقاته فان وجد غيره من الادوية البديلة بنفس المستوى فلا يجوز له استعماله وتناوله، اما إذا لم يجد ذلك فيحل له شرب ذلك الدواء، لان الحاجة للتداوي بالمحرمات، ما عدا الخمر التي ورد بها نص، تنزل منزلة الضرورة عند الحنفية، والشافعية على الصحيح في المذهب، وابي ثور، وابن حزم[٦٠].
٥. وبالتالي فلا يجوز اكل شيء فيه دم مسفوح، ولا شربه في غير الادوية بالشروط السابقة.
٦. اما نقل الدم من إنسان إلى اخر فانه جائز، ولكن لا يجوز بيعه، قال الحافظ ابن حجر }وهو حرام اجماعا اعني بيع الدم{[٦١][٦٢].

٢. استعمال الخمر ومشتقاته في الدواء والغذاء:

سبق اننا ذكرنا الادلة الدالة على ان الخمر بذاتها لا يجوز شربها، ولا التداوي بها لوجود نصوص صحيحة وصريحة في الدلالة على ذلك، كما انها إذا تغيرت جلت وطهرت على التفصيل السابق.

والذي نذكره هنا هو على جواز استعمال الخمر في غير الشرب أو الاكل أو إذا خلطت بالغذاء، وكذلك مدى جواز استعمال الكحول التي هي المادة الاساسية لها، وذلك في مسائل:

المسألة الأولى- استعمال الخمر في التنظيف والتعقيم ونحوه (أي دون الشرب).

ففي هذه الحالة اختلف الفقهاء في كون الخمر نجسة أو طاهرة:

المذهب الاول: ان الخمر نجسة نجاسة مغلظة كالبول والدم.

واليه ذهب: جمهور الفقهاء[٦٣].

واحتجوا: بقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[٦٤].

المذهب الثاني: انها طاهرة في العين وان كانت محرمة إذ لا يلزم من الحرمة النجاسة.

روي ذلك عن: ربيعة، والمزني، والليث.

واليه ذهب: بعض فقهاء المالكية، ووجه ضعيف للشافعية، وداود الظاهري[٦٥].

واحتجوا:

١. بان الاصل في الأشياء الطهارة ما لم يقدم دليل على نجاستها، ولا دليل هنا، وأن قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[٦٦]، لا يدل على نجاسة الخمر[٦٧].

٢. قوله تعالى ﴿ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ ان الآية تنص على ان الخمر رجس من عمل الشيطان، مما دل على ان هذه النجاسة معنوية بسبب كونها من عمل الشيطان وليست مادية من ذاتها كما هو الحال بالنسبة للانصاب والازلام التي ذكرتا مع الخمر، مع انهما ليستا من النجاسات[٦٨].

تحرير محل النزاع: ان الخلاف بين الفقهاء انما انبنى على قوله تعالى ﴿ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ فمنهم من ان المعنى النجاسة وهو بذلك يتحصل عنده الا تستعمل في أي شيء، ومنهم حملها على النجاسة المعنوية لا الذاتية وبذلك يمكن استعمالها في التنظيف وفي غيره، وبما ان ذلك لا يستند الى دليل من الكتاب والسنة فان اقرب ما يقال فيها على ما ذكره الامام النووي بقوله }ان اقرب ما يقال ما ذكره الغزالي: انه يحكم بنجاستها تغليظا وزجراً قياساً على الكلب وما ولغ فيه{[٦٩].

يقول الشوكاني: }ليس في نجاسة المسكر دليل يصلح للتمسك به، أما الآية... فليس المراد بالرجس هنا النجس، بل الحرام، كما يفيده السياق... على ان في الآية الأولى ما يمنع من حملها على ان المراد لرجس: النجس، وذلك اقتران الخمر بالميسر والانصاب

والازلام، فانها طاهرة بالاجماع}، ثم قال: }ولا ملازمة بين التحريم والنجاسة}[٧٠].

وعليه فيجوز استعمال الخمر والكحول في التنظيف والتطهير الطبي، وتحضير العطور وإذابة المواد المترسبة وكل الاستعمالات الاخرى ماعدا الاكل والشرب، وبذلك تحل لنا مشكلة العطور التي تحتوي على نسبة من المواد الكحولية الحافظة، حيث انها طاهرة أساساً، ولا حاجة إلى القول على ضوء ذلك بتغير ماهيتها أو الحاجة أو عموم البلوى.

المسالة الثانية- حكم الجبن الناتج بسبب انفحة[٧١] الحيوان الميت أو الخنزير.

الانفحة إذا كانت من حيوان طاهر مذبوح فهي طاهرة عند الاكثرين[٧٢]، قال الغزالي }ومنهم من حكم بالطهارة، إذ بها يجبن اللبن، والأولون لم يحترزوا منه}[٧٣].

وأما انفحة الحيوان الميت فقد اختلف الفقهاء فيها على مذهبين:

المذهب الاول: ذهب مالك، والشافعي، وابن حزم: الى نجاستها، وبالتالي لا يحل الجبن المنعقد بها[٧٤].

المذهب الثاني: ذهب ابو حنيفة، واحمد في رواية: إلى انها طاهرة[٧٥]، وحينئذ يكون الجبن المنعقد بها طاهرا وحلالاً[٧٦]، بدليل ان الصحابة اكلوا الجبن لما دخلوا المدائن وهو يعمل بالانفحة[٧٧].

ويدل على ذلك ان سلمان الفارسي ﷺ كان نائب عمر بن الخطاب على المدائن، وكان يدعو الفرس إلى الإسلام، وقد ثبت عنه: أنه سئل عن شيء من السمن والجبن والفراء، فقال }الحلال ما احل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفي عنه} رواه الترمذي[٧٨]، ومعلوم انه لم يكن السؤال عن جبن المسلمين واهل الكتاب، وانما كان السؤال عن جبن المجوس، فدل ذلك على ان سلمان ﷺ كان يفتي بحلها.

وايضا فاللبن والانفحة لم يموتا، وانما نجسهما لكونهما في وعاء نجس، فيكون مائعا في وعاء نجس، فالتنجيس مبني على مقدمتين: على ان المائع لاقى وعاءً نجساً، وعلى انه إذا كان كذلك صار نجسا.

فيقال أولا: لا نسلم ان المائع ينجس بملاقاة النجاسة، وقد تقدم ان السنة دلت على طهارته لا على نجاسته.

ويقال ثانيا: ان الملاقاة في الباطن لا حكم لها، ولهذا يجوز حمل الصبي الصغير في الصلاة مع ما في بطنه، والله اعلم(٧٩).

وبناء على ما سبق فان الجبن المنعقد من انفحة الحيوان المأكول اللحم طاهر وحلال.

المسالة الثالثة- حكم الجبن الناتج عن انفحة الخنزير:

فالجبن المعقود بانفحة الخنزير يطبق عليه مبدأ الاستحالة والاستهلاك حيث تحول اللبن إلى جبن، كما ان علماء الكيمياء والصيدلة ذكروا ان الانفحة تستخدم ممددة جداً حسب درجة فعاليتها، وقد تصل نسبة التمديد إلى ١/١٠٠٠، وهذا يعني ان تلك الانفحة النجسة قد استهلكت في المائع الطاهر الغالبه وبالتالي لم يبق لها لون ولا رائحة(٨٠).

المسالة الرابعة- استخدام جلد الخنزير لترقيع الجلد:

في حالة الحروق من الدرجة الثالثة يلجأ الطبيب لترقيع اكبر قدر ممكن من الجلد لحماية صاحبه من التلوث ومنع تبخر السوائل منه، فإذا لم تتوافر هذه الكمية من إنسان فانه يستعمل جلد الخنزير الذي يعتبر بمثابة ضماد مؤقت، لان جسم الإنسان يرفض هذا الغريب عند البرء.

وهذه الحالة تدخل في الضرورات التي تبيح المحظورات أو الحاجة الملحة التي تنزل منزلة الضرورة، لذلك لا يجوز الاقدام عليها الا عند عدم توافر جلد طاهر بالكمية المطلوبة، وعند شهادة الطبيب الماهر الامين بذلك(٨١).

المسالة الخامسة- المنتجات الصناعية من الخنزير.

هناك منتجات صناعية تنتج من شحم الخنزير أو بقية أجزائه نذكر بعضها وهي:

أ. بعض أنواع الصابون الذي يصنع من شحم الخنزير بعد تغيير تركيبها الكيميائي وصفاتها، حيث تتحقق عملية الاستحالة، وبذلك يصبح الصابون المنتج من الخنزير أو الميتة طاهرا حلالا.

وقد تطرق فقهاؤنا القدامى إلى جواز استعمال الصابون المصنوع من الزيت فقد جاء في المنتقى شرح الموطأ: }قال مالك في الزيت النجس: يجوز الاستصباح به في غير

المساجد... ويعمل منه الصابون، وبه قال الشافعي، وهو قول علي بن ابي طالب ﷺ... وروي عن عبد الله بن عمر ﷺ}[٨٢]، وقال النووي من الشافعية: }ويجوز ان يتخذ من هذا الدهن الصابون}[٨٣].

ب. معجون الاسنان المصنوع، ببعض مواده من شحم الخنزير، حيث يعالج كيميائياً ، وتتم فيه عملية الاستحالة الشرعية، وتتغير حقيقته من الشحم إلى مادة اخرى مختلفة عنه حقيقة وصفة، ولذلك فهو طاهر حلال استعماله[٨٤].

ج. المراهم والكريمات ومواد التجميل التي يدخل في تركيبها شحم الخنزير، وتطبق عليها قواعد الاستحالة، فإن تحول الشحم الموجود فيها إلى مادة اخرى بسبب التفاعلات الكيميائية فانها طاهرة جاز استعمالها، والا فلا[٨٥].

الخاتمة

١. ان الله حرم الخبائث التي هي الدم والميتة ولحم الخنزير، ونحو ذلك.
٢. ان الخمر اذا وقعت في المائع واستهلكت لم يكن الشارب لها شارباً للخمر.
٣. الخمرة إذا استحالت بنفسها صارت خلا كانت طاهرة باتفاق العلماء.
٤. ان انقلاب النجاسة ملحاً ورماداً ونحو ذلك هو كانقلابها ماءاً، فلا فرق بين ان تستحيل رمادا أو ملحا أو تراباً أو ماء أو هواء، ونحو ذلك، والله تعالى قد اباح لنا الطيبات.
٥. إذا استحالت صفات عين الحلال الطاهر، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم اخر يرد على حرام أو نجس. فليس هو ذلك الحلال الطاهر. بل قد صار شيئاً اخر ذا حكم اخر، كالعصير يصير خمرا. أو الخمر يصير خلا، أو لحم الخنزير تاكله دجاجة يستحيل فيها لحم دجاج حلالا.
٦. المراهم والكريمات ومواد الجميل التي يدخل في تركيبها شحم الخنزير، وتطبق عليها قواعد التغيير، فإن تحول الشحم الموجود فيها إلى مادة اخرى بسبب التفاعلات الكيميائية فانها طاهرة جاز استعمالها، وإلا فلا.
٧. تدخل بعض المواد تحت قاعدة الضرورات التي تبيح المحظورات أو الحاجة الملحة التي تنزل منزلة الضرورة، لذلك لا يجوز الاقدام عليها الا عند عدم توافر جلد طاهر بالكمية المطلوبة، وفي حالة عدم وجود البديل لذلك، وعند شهادة الطبيب الماهر الامين بذلك.

هوامش البحث

(١) سورة الانفال، الاية/ ٥٣.

(٢) ينظر: لسان العرب، مادة (غير).

(٣) ينظر: شرح حدود ابن عرفة ص٣.

(٤) ينظر: القاموس المحيط، ولسان العرب، والمعجم الوسيط، وشرح اللسان للزبيدي، مادة (حول).

(٥) حاشية ابن عابدين ١/ ٢١٠.

(٦) ينظر: مواهب الجليل ٩٧/١.

(٧) د.عبد الستار أبو غدة: بحثه المقدم إلى ندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عام ١٩٩٧م في الدار البيضاء.

(٨) صحيح مسلم ١٦٢١/٣.

(٩) شرح النووي على مسلم ٧/١٤.

(١٠) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٤٠٨/١.

(١١) ينظر: حاشية ابن عابدين ١٣٦/١، المجموع ١/ ٢٥- ٢٤٠، وحاشية الدسوقي ٥٤/١، والمغني لابن قدامة ٦٦/١.

(١٢) صحيح مسلم ٢٧٧/١، سنن الترمذي ٢٢١/٤.

(١٣) قال الترمذي: الا انهم كرهوا جلود السباع، وان دبغ، وهو قول عبد الله بن المبارك، واحمد وإسحاق، وشادوا في لبسها، والصلاة فيها، قال إسحاق بن إبراهيم: ومعنى قول الرسول ﷺ: }**ايما ايهاب دبغ فقد طهر**{ جلد ما يؤكل لحمه. ينظر: سنن الترمذي ٢٢١/٤، وقد أوضح الشوكاني ان: نقل الترمذي عن النضر بن شميل ليس دقيقا لان الثابت عنه. كما ورد في رواية ابي داود الحديث رقم ٣٥٩٩- انه يقول: }انما يسمى إهابا ما لم يدبغ، فإذا دبغ لا يقال له إهاب، انما يسمى شناً وقربة{. ينظر: نيل الأوطار ١/ ٩٩.

(١٤) ينظر: حاشية ابن عابدين ١٣٦/١، المجموع ١/ ٢٥ - ٢٤٠، حاشية الدسوقي ٥٤/١، المغني لابن قدامة ٦٦/١.

(١٥) سنن الترمذي ٢٢١/٤، سنن أبي داود ٦٧/٤، سنن النسائي ٨٣/٣.

(١٦) ينظر: عون المعبود ١٢٦/١١.

(١٧) نيل الأوطار ١/ ٩٩.

(١٨) ينظر: الجامع لاحكام القران، للقرطبي ٢٩٠/٦.

(١٩) ينظر: المجموع ٢٨٦/١، روضة الطالبين ٧٤/٤، فتح الباري ٤١٥/٤، الشرح الكبير مع الدسوقي ٥٢/١، الكافي لابن قدامة ١/ ٨٨، مجموع الفتاوى ٩ /٣٣١، اعلام الموقعين ١٥٣/٣، المحلى ٧/ ٤٢٩، ونيل الأوطار ٧٤/٩.

(٢٠) صحيح مسلم ١٥٧٣/٣، برقم ١٩٨٣ .

(٢١) السنن الكبرى، للبيهقي ٤٤/٢.

(٢٢) ينظر: تحفة الاحوذي ٤/ ٣٩٨.

(٢٣) سنن الترمذي ٥٨٨/٣، ينظر: فتح الباري ٥/ ١٢٢.

(٢٤) ينظر: فتح الباري ١٢١/٥- ١٢٢ ، ٩/ ٦١٧، تفسير القرطبي ٢٩٠/٦، تفسير ابن كثير ٢٩٣/٦.

(٢٥) ينظر: المبسوط للسرخسي ٢٢/٢٤، حاشية ابن عابدين ٤٥١/٩، حاشية الدسوقي ١/ ٥٢، الانصاف ١/ ٣١٩.

(٢٦) صحيح البخاري بشرح الفتح ٥/ ١٢١.

(٢٧) ينظر: فتح الباري ١٢٢/٥.

(٢٨) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

(٢٩) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ١١٤.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) صحيح البخاري بشرح الفتح ١/ ٥٢٤.

[٣٣] اعلام الموقعين ٢/١٤، ١٥.

[٣٤] فتح القدير ١/ ٢٠٠،٢٠١.

[٣٥] المصدر نفسه.

[٣٦] المحلى، لابن حزم ٧/ ٤٢٩.

[٣٧] ينظر: فتح الباري ٥/ ١٢٢.

[٣٨] ينظر: البحر الرائق ٢٣٩/١، حاشية الدسوقي ٥٢/١، شرح الخرشي ٨٧/١ – ٨٨، الوسيط في المذهب ١٤٤/١–١٤٩، المجموع ٥٣٢/٢، تخريج الفروع على الاصول ١٨٩/١، الإنصاف ١٨٩/١.

[٣٩] مواهب الجليل ١/ ٩٧.

[٤٠] ينظر: البحر الرائق ١٠٧/١، المجموع ٢/ ٥٣٢.

[٤١] ينظر: فتح القدير ١/ ٢٠٠،٢٠١.

[٤٢] المصدر نفسه.

[٤٣] المصدر نفسه.

[٤٤] مسند الامام احمد ٣١/٣، سنن الترمذي ٩٥/١، سنن أبي داود ١٧/١.

[٤٥] سنن الترمذي ١/ ٩٧، سنن ابن ماجه ١٠/١، سنن النسائي ٤٢/١، سنن أبي داود ١٧/١، والحديث صححه الحاكم، وابن حبان، وابن خزيمة. ينظر: تلخيص الحبير ١/ ١٦– ٢٠.

[٤٦] ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/ ١٥٠– ٥٠٢.

[٤٧] المصدر نفسه ٥١٧/٢١.

[٤٨] القواعد لابن رجب ٢٩–٣٠.

[٤٩] ينظر: بدائع الصنائع ٨٥/١، وحاشية الدسوقي ٥٢/١ و٥٨، المحلى ١٧٨/١– ٢١٢، السيل الجرار ٥٢/١.

[٥٠] بدائع الصنائع ١/ ٨٥.

[٥١] المصادر انفسها، وينظر: التداوي بالمحرمات، د.نزيه حماد، بحث مقدم الى المؤتمر

العلمي السادس بجدة ٢٠٠٤م، ص٨١- ٨٢.

[٥٢] ينظر: حاشية ابن عابدين٤/٢١٥، نهاية المحتاج ٨/١٢، المجموع ٩/٥٠، المحلى لابن حزم ١/ ١٧٥.

[٥٣] صحيح البخاري بشرح الفتح ٦/١٠٠، صحيح مسلم ٣/١٦٤٦.

[٥٤] صحيح البخاري بشرح الفتح ١/ ٣٣٥.

[٥٥] قواعد الاحكام، للعز بن عبد السلام، ص١٤٢.

[٥٦] ينظر: احكام القرآن: لابن العربي ١/٥٣.

[٥٧] سورة البقرة: الآية ١٧٣.

[٥٨] سورة المائدة: الآية ٣.

[٥٩] سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

[٦٠] ينظر: حاشية ابن عابدين ٤/٢١٥، المجموع ٩/٥٠، نهاية المحتاج ٨/ ١٢، مجموع الفتاوى ٢١/ ٥٦٢.

[٦١] فتح الباري شرح صحيح البخاري ٤/٤٢٧.

[٦٢] التداوي بالمحرمات، د. نزيه حماد، ص٨١-٨٢.

[٦٣] ينظر: تحفة الفقهاء للسمرقندي ٧/٥٦٠، حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٨٩، الذخيرة للقرافي ٤/ ١١٥، المجموع للنووي ١/ ٥٦٧، الوسيط للغزالي ١/ ٧٧٧، الروضة ١/ ١٧، مغني المحتاج ١/ ٧٧، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧٤/ ٢١٢، المقنع مع الشرح الكبير والانصاف ٢/ ٢٩٩-٣٠١.

[٦٤] سورة المائدة: الآية ٩٠.

[٦٥] ينظر: الجامع لاحكام القران، للقرطبي ٦ /٢٩٩، المجموع ٢/٥٦٣، ٥٦٤، الروضة الندية ١/٢٠، السيل الجرار ١/ ٢٥.

[٦٦] سورة المائدة: الآية ٩٠.

[٦٧] المصادر انفسها، وينظر: سبل السلام ١/ ٤٩، تفسير المنار ٧/ ٤٨.

[٦٨] المصادر انفسها.

(٦٩) المجموع ١/ ٥٦٧.

(٧٠) السيل الجرار ١/ ٢٥، ٢٦.

(٧١) الانفحة بكسر الهمزة وسكون النون وفتح الفاء: انها شيء يستخرج من الجزء الباطني من معدة الحيوان الرضيع. اصفر يعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن. ينظر: لسان العرب ٢/٦٢٣، القاموس ١/ ٢٦٢، المصباح المنير ٢/ ٢٨٦، مادة (نفح).

(٧٢) ينظر: الوسيط، للغزالي ١/ ٣٨٣.

(٧٣) الوسيط، للغزالي ١/١٥٩.

(٧٤) ينظر: شرح الخرشي ٢/ ٥٨، الوسيط للغزالي ١/٣٨٣، ٣٨٤، الروضة ١/ ١٦، المحلى ٧/٤٢٢.

(٧٥) ينظر: البحر الرائق ١/ ١١٢، فتح القدير ١/ ١٨٧، المغني لابن قدامة ١/ ٧٤.

(٧٦) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ٤٧، المغني لابن قدامة ١/ ٧٤، مجموع الفتاوى ٢١/١٠٢، ٥٢٣.

(٧٧) ينظر: المغني لابن قدامة ١/ ٧٤.

(٧٨) سنن الترمذي ٤/٢٢٠، برقم ١٧٢٦، قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه مرفوعا الا من هذا الوجه.

(٧٩) ينظر: مجموع الفتاوى ٢١/ ١٠٢- ١٠٤.

(٨٠) التداوي بالمحرمات، د.نزيه حماد ص٦٨.

(٨١) المصدر نفسه، وينظر: الفتاوى للشيخ محمود شلتوت ص٣٨١.

(٨٢) المنتقى شرح الموطأ ٧/٢٩٣.

(٨٣) المجموع ٤/٣٨٨.

(٨٤) التداوي بالمحرمات، د.نزيه حماد ص٧٣.

(٨٥) المصدر نفسه.

ثبت المصادر

١. أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بـ(إبن العربي)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٥٧م.

٢. الاصل (المعروف بالمبسوط)، لأبي عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت١٨٩هـ)، تحقيق: أبو الوفا الافغاني، ادارة القران والعلوم الاسلامية، كراتشي.

٣. اعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي المعروف بـ(إبن قيم الجوزية) (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٧م.

٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب ألإمام المبجل أحمد بن حنبل، لشيخ الإسلام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، صححه وحققه: محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٠م.

٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للعلامة زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن بكر المعروف بـ(إبن نجيم) (ت٩٧٠هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت.

٦. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء ألأمصار، للإمام المجتهد المهدي لدين الله أحمد ابن يحيى بن المرتضى (ت٨٤٠هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥م.

٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام الحافظ أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، مطبعة الإستقامة، القاهرة، ١٩٥٢م.

٨. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، قدم له وخرج أحاديثه: أحمد مختار عثمان، مطبعة العاصمة، القاهرة.

٩. تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، لأبي العلى محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

١٠. تحفة الفقهاء، لعلاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي (ت٥٣٩هـ)، تحقيق: محمد المنتصر الكتاني، والدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر،

دمشق.
١١.تخريج الفروع على الأصول، للإمام أبي المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت٦٥٦هـ)، حققه وعلق عليه: الأستاذ محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق.
١٢.تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ عماد الدين أبي حفص أبي الفداء إسماعيل بن الخطيب عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨١م.
١٣.تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر مكتبة إبن تيمية، القاهرة.
١٤.الجامع لأحكام القران، لأبي عبد الله محمد بن أحمد ألأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، الطبعة الثالثة، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.
١٥.حاشية إبن عابدين على الدر المختار شرح تنوير ألأبصار، لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي (ت١٢٥٢هـ)، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٦م.
١٦.حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار صادر، بيروت.
١٧.حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لشمس الدين الشيخ محمد عرفه الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
١٨.روضة الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، المكتب ألإسلامي للطباعة والنشر، بيروت.
١٩.الروضة الندية شرح الدرر البهية، لأبي الطيب صديق حسن بن علي الحسيني، الطبعة ألأولى، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٩٨٤م.
٢٠.سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة ألأحكام، للإمام محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، تحقيق: إبراهيم عصر، دار الحديث، القاهرة.

٢١.سنن ابن ماجة، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
٢٢.السنن الكبرى، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٣٤٦هـ.
٢٣.سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي، وحاشية السندي، للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت٣٠٣هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٤.السيل الجرار المتدفق على حدائق ألأزهار، لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.
٢٥.شرح صحيح مسلم، للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٢٩م.
٢٦.صحيح ابن حبان، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٢٧.صحيح إبن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحق بن خزيمة السلمي (ت٣١١هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٩م.
٢٨.صحيح البخاري بشرح فتح الباري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن باز، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩م.
٢٩.عون المعبود شرح سنن ابي داود، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٩٦٨م.
٣٠.الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، الطبعة الاولى، دار القلم، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٣١.فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن باز، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩م.

٣٢. فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي السكندري الحنفي المعروف بـ(إبن الهمام) (ت٨٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٣. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، نشر مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة.

٣٤. القواعد، للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، الطبعة الاولى، مطبعة الصدق الخيرية، مصر، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.

٣٥. قواعد الاحكام، للعز بن عبد السلام، دار طيبة، الرياض، ١٤٢٨هـ.

٣٦. الكافي، للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢م.

٣٧. لسان العرب المحيط، لمحمد بن علي بن أحمد ألأنصاري المعروف بـ(إبن منظور) (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.

٣٨. المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ) إدارة المطبعة المنيرية، مصر.

٣٩. المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت.

٤٠. المستدرك، محمد بن عبد الله النيسباوري المشهور بالحاكم (ت٤٠٥هـ)، حيدر اباد الدكن، الهند، ١٣٤٠هـ.

٤١. مسند الامام احمد بن حنبل، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ.

٤٢. المغني على مختصر الإمام أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي، للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، طبعة بألأوفسيت، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣م.

٤٣. المقنع، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الطبعة الثانية، المطبعة

السلفية.

٤٤. المنتقى شرح موطأ ألإمام مالك، للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي ألأندلسي (ت٤٩٤هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣١هـ.

٤٥. المنثور في القواعد، لبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: تيسير فائق، مؤسسة الخليج، نشر وزارة الاوقاف الكويتية، ١٤٠٢هـ.

٤٦. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لأبي عبد اللّه محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ)، مطابع دار الكتاب اللبناني، مصورة عن المطبوعة بطبعة السعادة، مصر ١٣٢٩هـ، وطبعة دار الفكر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤٧. نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي المنوفي (ت١٠٠٤هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٨م.

٤٨. نيل الاوطار من أحاديث سيد ألأخيار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

٤٩. التداوي بالمحرمات، د.نزيه حماد، بحث مقدم الى المؤتمر العلمي السادس بجدة ٢٠٠٤م.

٥٠. د.عبد الستار أبو غدة، بحثه المقدم إلى ندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عام ١٩٩٧م، في الدار البيضاء.

علاقة علم الاصول بالمسائل الاقتصادية
النقود الالكترونية أنموذجاً

أ.د.صبحي فندي الكبيسي
عميد كلية أصول الدين

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وعلى من مسار على نهجهم ودعا بدعوتهم إلى يوم الحشر والدين.

وبعد فان البحث الذي بين أيدينا يتناول علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية، وقد ركز البحث على قضية أساسية، مستجد من المستجدات الاقتصادية تلك هي النقود الالكترونية، وذلك لما لهذا الموضوع من أهمية فائقة من زوايا عديدة، أبرزها حداثة الموضوع وعدم الكتابة به سابقاً من منظور شرعي، فالموضوع حديث، ويرتبط بجملة من الأحكام الشرعية زيادة على كونه يحتاج إلى تأصيل.

الفرضية التي ينطلق منها البحث أن علم الأصول ذو علاقة وثيقة بالفقه؛ بما فيه فقه المعاملات، كما أنه ذو علاقة بالقضايا الاقتصادية، ومنها موضوع النقود.

ومن ذلك تتحدد المشكلة التي تعالجها الدراسة ممثلةً بالإجابة على التساؤل الجوهري والمتمثل بما هي علاقة علم الأصول بالنقود الالكترونية؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا تشخيص دقيق لمفهوم النقود الالكترونية وكيفية إصدارها وما الفرق بين هذا النوع من النقود والأنواع الأخرى...

ومن أجل الوصول إلى أهداف البحث لابد من تقسيم الموضوع على الأقسام الآتية:

١- مفهوم النقود.

٢- النقود في القران الكريم والسنة المطهرة.

٣- النقود عند العلماء المسلمين.

٤- النقود الخلقية والنقود الاصطلاحية.

٥- النقود الورقية والنقود المصرفية.

٦- النقود الالكترونية Electronic Cash.

٧- أشكال وخصائص النقود الالكترونية.

٨- الآثار الاقتصادية للنقود الالكترونية.

٩- علاقة علم الأصول بالنقود الالكترونية.

١ـ مفهوم النقود

النقود في اللغة، يطلق على معان عدة منها؛ التمييز، نقد الدراهم إذا اخرج منها الزيف، ومنها الإعطاء والقبض، ومنها يطلق النقد على قطعة المعدن المضروبة للتعامل بها[١]، ويطلق النقد بمعنى خلاف النسيئة[٢].

أما النقود في الاصطلاح فلا تجد تعريفاً جامعاً مانعاً لدى الاقتصاديين، فبعضهم يعرف النقود بوظائفها، وبعضهم يعرفها بخصائصها، وبعضهم يجمع بين الخصائص والوظائف، والسبب في هذا التشتت في البعد التعريفي للنقود يعود إلى اختلاف المراحل التاريخية التي مرت بها النقود، واختلاف المادة المتكونة منها النقود عبر التاريخ وكذلك اختلاف الأساس الذي ترتكز عليه النقود أهو القانون ام العرف؟ لذا يعرفها بعض الاقتصاديين بأنها }أي شي يتمتع بالقبول العام في الوفاء بالالتزامات{[٣] ويعرفها أخر بأنها }أي شي يلقى قبولاً عاماً كوسيلة لتسديد الديون{[٤] بينما يذهب شابيرو Shapiro إلى تعريفها بأنها }أي شيء مقبول عموماً كوسيلة دفع مقابل السلع والخدمات وتسديد الديون{[٥].

بينما يرى بومل وبلندر Baumol، Blinder ان النقود }هي شي يستخدم كوسيلة للتبادل{[٦]. وهو تعريف يؤكد على أهم وظيفة للنقود، بينما التعريف السابق له يؤكد على أهم خصائص النقود وهي القبول العام وبعض الوظائف التي تتولاها النقود. وثمة تعاريف أخرى تؤكد على أساس القبول العام للنقود، وبعضها يؤكد على ارتباط النقود بحدود سياسة معنية. عموماً يمكننا القول أن الاقتصاديين يركزون في تعريفهم للنقود أما على الوظائف وهو الأعم الأغلب وابرز وظيفة أكدوا عليها كونها وسيلة للمبادلة، وأما على الخصائص، وأهم خاصية هي القبول العام، وضمن إطار هذه الخاصية انقسمت المدارس على قسمين المدرسة السلعية والمدرسة الاسمية[٧]، واتجهت بعض الآراء إلى القانون كأساس للقبول العام وبعضها اتجه إلى العرف، ليربط الأول النقود بالدولة وتطورها ويفسر الثاني نشأت النقود عبر التاريخ.

أن النقود نشأت بسبب صعوبات المقايضة، والتي في مقدمتها صعوبة التوافق بين رغبات البائعين والمشترين، وعدم وجود مقياس للقيم والحساب الاقتصادي،.. وقد شهدت

النقود تطوراً كبيراً عبر التاريخ، فمن النقود السلعية، إلى النقود المعدنية، إلى النقود الورقية، إلى النقود المصرفية، إلى بطاقات الدفع الالكترونية، وانتهاءً بالنقود الالكترونية.

عموماً فالنقود بكل أنواعها تؤدي وظائف عديدة أهمها تسهيل عملية المبادلة، ووحدة حساب وأداة لخزن القيمة أي أداة للإدخار، وربما تجد هذه الوظائف في كتابات الفيلسوف ارسطو طاليس (٣٢٢ ق.م)[٨] ثم توسعت وظائف النقود لتصبح أداة للتأثير على النشاط الاقتصادي وهي أداة لتوزيع الدخل وأداة للهيمنة الاقتصادية[٩]. هذا ولكي تؤدي النقود وظائفها المذكورة يجب أن تتسم بجملة من الخصائص منها دوام البقاء والتجانس والقابلية على الانقسام وسهولة الحمل وان لا تتسم بالوفرة، وان تتسم بالقبول العام وذات منفعة لكل أفراد المجتمع كونها عاكسة لرغبات الأفراد، وكميات السلع المطلوبة ونوعيتها، فبالإمكان من يحمل النقود أن يشتري ما شاء في أي وقت شاء وبأي مقدار شاء ومن أي جهة شاء.

٢ - النقود في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة

لم يرد لفظ النقود، أو ما يشتق منها في القران الكريم والسنة المطهرة، وإنما ورد ما يستخدم كنقود ولاسيما الذهب والفضة، ففي القران الكريم ورد استخدامها للتعبير عنها كوسائل دفع تؤدي وظائف النقود من ذلك قوله تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣٤] إن ما يقع عليه الإنفاق هو النقود، لذا يفهم من ذلك إنما أريد منها كوسائل إنفاق، وما ذاك إلا النقود...

كذلك ورد قوله تعالى: ﴿ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ إِلَّا مَا دُمۡتَ عَلَيۡهِ قَآئِمٗاۗ ﴾ [آل عمران: ٧٥].

كذلك ورد في السنة النبوية المطهرة {**الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا والورق بالورق وزناً بوزن مثلاً بمثل والفضل ربا**} وهذا بخصوص ربا البيع.

كذلك ورد لفظ الدرهم والدينار، كما في الآية أعلاه، وكما في قوله تعالى: ﴿ وَشَرَوۡهُ بِثَمَنِۭ بَخۡسٖ دَرَٰهِمَ مَعۡدُودَةٖ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ ﴾ [يوسف: ٢٠]. والدينار

والدرهم هما النقود المضروبة من الذهب والفضة إذ أن الدينار هو وحدة النقود المضروبة من الذهب وهي تعادل مثقال أي ٤،٢٥ غم من الذهب، والدرهم هو وحدة النقود المضروبة من الفضة وتزن العشرة دراهم سبعة مثاقيل(١٠)، والدرهم والدينار لم يتغير وزنهما في جاهلية ولا إسلام(١١) وبهما تقدر الأحكام الشرعية المختلفة.

٣ - النقود عند العلماء المسلمين

لما كان الاقتصاد الإسلامي اقتصاداً تبادلياً، كما دلت على ذلك أدلة من القران الكريم ومن السنة المطهرة، وهو اقتصاد نقدي والأدلة على نقديته من القران الكريم والسنة المطهرة والواقع الاقتصادي في زمن صدر الإسلام، لذا من الطبيعي أن تحضى النقود باهتمام العلماء المسلمين، لاسيما وان العلاقة وثيقة بين مسألة النقود والفقه الإسلامي، إذ أن كثيراً من الأحكام الشرعية ذات طابع نقدي كالزكاة والربا والصرف وحد السرقة وغير ذلك، ولم يقتصر اهتمام العلماء المسلمين على ما يتعلق بالنقود من أحكام شرعية أو على ما يتعلق بالأحكام الشرعية من صبغة نقدية، بل تعدى ذلك إلى الاهتمام بطبيعة النقود ووظائفها وإصدارها والرقابة على ذلك الإصدار، وغير ذلك من الموضوعات المرتبطة بالنقود كالمرجعية العرفية للنقود ودار السك أو الإصدار (الصيرفة المركزية) وقيمة النقود وثباتها... الخ.

لقد تحدث ابو عبيد القاسم بن سلام (٢٤٤هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) وابن تيمية (٧٢٨ه) وابن خلدون (٨٠٨ه) وابن القيم (٧٥١ه) والمقريزي وابن عابدين وغيرهم عن النقود وطبيعتها ووظائفها..

يقول أبو عبيد }رأيت الدراهم والدنانير ثمناً للأشياء، ولا تكون الأشياء ثمناً لهاج(١٢) ويقول الغزالي }خلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر سائر الأموال بهما فيقال هذا الجمل يسوى مئة دينار، وهذا القدر من الزعفران يسوى مئة، فهما من حيث إنهما مساويان بشيء واحد إذن متساويانج(١٣).

فأبي عبيد والغزالي يتحدثان صراحة عن وظيفة النقود في تقويم وتقدير مالية الأشياء، وتقدير أثمانها (قيمها)، وهي ابرز وظيفة تقوم بها النقود وتكلم عنها الاقتصاديون،

إلا وهي تسهيل عملية المبادلة التي لا تتم إلا عبر قيامها بمهمة تقويم وتقدير قيم الأموال المختلفة..

ويفصل الغزالي (رحمه الله) سبب الحاجة إلى النقدين في المبادلات المالية التي يصعب إتمامها بسبب تباين الأموال في قيمها وقابليتها على الانقسام وتعدد أجناسها وهي عين صعوبات المقايضة التي تحدث عنها الاقتصاديون فيقول }ثم يحدث بسبب البياعات الحاجة إلى النقدين، فان من يريد أن يشتري طعاماً بثوبٍ يشتري طعاماً بثوب فمن أين يدري المقدار الذي يساويه من الطعام كم هو؟ والمعاملة تجري في أجناس مختلفةٍ، كما يباع ثوب بطعام وحيوان بثوب، وهذه أمور لا تتناسب، فلا بد من حاكم عدلٍ يتوسط بين المتبايعين، يعدل احدهما بالأخر، فيطلب ذلك العدل من أعيان الأموال، ثم يحتاج إلى مالٍ يطول بقاؤه لان الحاجة إليه تدوم، وابقى الأموال المعادن، فاتخذت النقود من الذهب والفضة والنحاس{[١٤].

إن الغزالي (رحمه الله) يحدد هنا وظائف النقود بأنها وسيلة للمبادلة، ووسيلة للحساب وتقييم الأموال، وهو يلمح إلى وظيفتها كأداة للادخار، وذلك عبر قوله مال يطول بقاؤه، وهو يؤكد سيولة النقد التامة ١٠٠% عبر قوله لان الحاجة إليه تدوم، إذ الحاجة قائمة ودائمة للنقد لكونها سائلة وإلا فلا.

وهكذا فالنقود مع الغزالي تمارس وظائف مهمة، فهي وسيط للمبادلة، وأداة للحساب، وأداة للادخار، وهي سائلة تامة السيولة، والحاجة إليها قائمة دائمة، ولهذا يجب أن تتخذ من شيء يطول بقاؤه.

ويذهب ابن رشد إلى بيان دور النقود في التقويم فيقول }لما عسر إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم لتقويمهما{[١٥]. ثم هو يضرب مثلاً فيقول: إذا باع إنسان فرساً بثياب هو أن تكون نسبة قيمة ذلك الفرس إلى الأفراس هي تشبه قيمة ذلك الثوب إلى الثياب، فان كان ذلك الفرس قيمته خمسون، فيجب ان تكون تلك الثياب قيمتها خمسون.

إن التأكيد على دور النقود في تقويم السلع إنما هو تأكيد على دورها في تسهيل عملية المبادلة، وبالنتيجة هو تأكيد على دور النقود في مواجهة صعوبات المقايضة. لقد فصل حجة الإسلام ذلك وبين أن من نعم الله خلق هذه النقود فقال: }من نعم الله خلق

الدراهم والدنانير، وبهما قوام الحياة، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما، ولكن يضطر الخلق إليهما، من حيث أن كل إنسان محتاج إلى أعيانٍ كثيرة، في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته، وقد يعجز عما يحتاج إليه، ويملك ما يستغنى عنه كمن يملك الزعفران مثلاً وهو محتاج إلى جملٍ يركبه، ومن يملك الجمل ربما يستغني عنه ويحتاج إلى الزعفران فلابد بينهما من معاوضة، ولابد في مقدار العوض من تقدير، اذ لا يبذل صاحب الجمل جمله بكيل مقدار من الزعفران، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال يعطى منه مثله في الوزن أو الصورة فلا يدري أن الجمل كم يسوى بالزعفران فتتحذر المعاملات جداً، فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينهما، ويحكم فيها بحكم عدل، فيعرف من كل واحدٍ رتبته ومنزلته، فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما{[١٦].

وللدور الحيوي والحساس للنقود في عملية التقويم كونها حاكماً ويجب للحاكم أن يكون عدلاً، ومن مقتضيات العدل للنقود، أن تكون منضبطة، وفي هذا يقول ابن القيم (رحمه الله)[١٧] }الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات بل الجميع سلع{[١٨].

والذي نود التأكيد عليه هنا هو ما ذهب إليه الفقهاء من التأكيد على دور العرف في اعتماد النقود، وعدم اقتصار النقود على المعدنين المذكورين، وفي ذلك يقول الفاروق سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ }هممت أن اجعل الدراهم من جلود الإبل، فقيل له: إذن لابعير فامسك{[١٩] معنى ذلك أن النقد أمر سلطاني خاضع للدولة، إلا انه وبسبب كون الإبل المال الرئيسي لدى المسلمين آنذاك فهي واسطة النقل وأداة الجهاد، لذا امتنع عمر ﷺ عن ضرب الدراهم منها وإلا فعل.

وفي هذا يقول الإمام مالك (رحمه الله) }ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سكة وعين، لكرهتها ان تباع بالذهب والورق نظرةً (أي نسيئة){[٢٠] ومعنى ذلك انه يحرم بيعهما نسيئة مخافة الربا لاشتراكهما بالعلة الربوية مع الذهب والفضة المنصوص عليهما.

٤ ـ النقود الخلقية والنقود الاصطلاحية

مما سبق يمكننا أن نضع أيدينا على نوعين من النقود من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي، وهما:

أ- النقود الخلقية.

ب- النقود الاصطلاحية.

أما الأولى: فهي تشير إلى النقود المضروبة من الذهب والفضة[٢١]، وهي التي كانت سائدة زمن نزول التشريع الإسلامي، وهي التي قدرت بها الأحكام الشرعية وهي التي أشار إليها الغزالي فيما سبق من نصوص، وهي التي أكدها ابن خلدون في مقدمته حيث قال }ثم ان الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب{[٢٢]، ان النقود الخلقية هي نقود سلعية عند الاقتصاديين، فهي بإيجاز النقود التي لها قيمة سلعية مساوية أو قريبة من قيمتها النقدية[٢٣].

يقول السرخسي بخصوص نقدية الذهب والفضة بالخلقة }الذهب والفضة ثمن بأصل الخلقة، فالتبر والمضروب في كونه ثمناً سواء{[٢٤]، ويقول ابن عابدين }ولاشك أن الجياد لا تبطل ثمنيتها بالكساد لان ثمنيتها بأصل الخلقة كما صرحوا به لا بالاصطلاح{[٢٥].

أن ما قصده العلماء بقولهم إن الذهب والفضة أثمان بأصل الخلقة أن القوة الشرائية لهما مستمدة من طبيعتها المعدنية، التي تضفي عليها قيمة سلعية سوقية تتحدد بالعرض والطلب كأي سلعة أخرى.

أما النوع الثاني: من النقود فهي النقود الاصطلاحية، فهي تلك النقود التي يصطلح الناس على استخدامها كنقود يحكم العرف أو القانون التي يلزم الناس بها، وهذه النقود تختلف قيمتها السلعية عن قيمتها النقدية، إذ تقل كثيراً الأولى عن الثانية وهي تشمل النقود المفشوشة من دراهم ودنانير، والفلوس الرائجة، والأوراق النقدية والبطاقات البلاستيكية، والنقود الالكترونية، هي النقود هي التي هم عمر بن الخطاب ﷺ اتخاذها من جلود الإبل.

وهي ذاتها التي أجرى فيها حكم الربا الإمام مالك بالنص الذي أوردناه سابقاً. أن مما ينبغي ملاحظته إن الذهب والفضة استخدما كنقود بالاصطلاح أيضاً وذلك من خلال تعارف الناس عليها، ولما لها من خصائص، والدليل على ذلك أن البشرية لم تستخدمها رغم

وجودهما بين أيدي الناس كنقود في المراحل التاريخية الأولى بل كانت المبادلات تتم بالمقايضة، ثم اهتدى الناس إلى استخدام النقود السلعية، ثم بعد ذلك اهتدى الناس إلى المعدنيين، ثم إلى النحاس وغيره ثم إلى النقود الورقية. فلو كان الذهب والفضة نقود بأصل الخلقة وبأمر من الباري عز وجل لكان الأمر سارياً منذ نزول ادم عليه السلام على الأرض، ولم يقل احد بهذا إطلاقا على حد علمنا.

من ذلك نخلص ان قول الفقهاء بان الذهب والفضة نقد بأصل الخلقة قصد به أن لهما قيمة سلعية تفسر سر قوتها الشرائية وليس الأمر كذلك لغيرهما.

ولما كانت النقود كلها بالعرف والاصطلاح، فلا فرق بين الذهب والفضة وغيرهما من النقود وفي ذلك يقول الجصاص }كون الذهب والفضة أثماناً ليس من علل المصالح، لان كونهما أثماناً كان باصطلاح الناس عليه{[٢٦] ويفصل الدهلوي ذلك مبيناً خصائص الذهب والفضة تلك الخصائص التي دفعت الناس التي اتخاذها بقوله }واندفعوا إلى الاصطلاح على جواهر معدنية تبقى زماناً طويلاً، ان تكون المعاملة بها أمراً مسلماً عندهم، وكان الأليق من بينهما الذهب والفضة، لصغر حجمهما، وتماثل أفراد هما، وعظم نفعهما في بدن الإنسان، ولتأتي التجمل بهما، فكانا نقدين بالطبع، وكان غيرهما نقداً بالاصطلاح{[٢٧] أن تلكم الخصائص والتي أهلت المعدنين لان يكونا نقوداً، والتي تحدث عنها الدهلوي هي ذات الخصائص التي تحدث عنها الاقتصاديون عن النقود كي تؤدي وظائفها بكفاءة عالية[٢٨].

٥ ـ النقود الورقية والنقود المصرفية

أسلمتنا الفقرة السابقة إلى أن النقود نوعان خلقية واصطلاحية،ومن بين الاصطلاحية النقود الورقية، وهنا وتزامناً مع ظهور النقود الورقية والمؤسسات المالية ظهر نوع أخر من النقود تؤدي وظائف النقود تماماً تلك هي النقود المصرفية، وقبل الولوج في هذا الموضوع من منظور الاقتصاد الإسلامي، أقف مع النوع الأول؛ وهو النقود الورقية.

اشرنا قبل قليل في صفحات البحث السابقة إلى رأي بعض العلماء المسلمين ممن قصروا النقود على الخليقة، وأوضحنا أن الفهم السليم لموضوع كهذا لا يعني الاقتصار على المعدنيين كنقود، بل يعني ان لها خصائص غير متوفرة بغيرهما تؤهلهما القيام بوظائف النقد ووسيلة للاثمان بكفاءة، وان اختيار أي شيء كنقود بما في ذلك المعدنيين مرجعه للعرف والاصطلاح، بدليل ان البشرية في بداية عهدها وكذا وفي عصرها الحاضر ومنذ أكثر من قرن لم تعرف النقود الذهبية والفضية في سالف عهدها، وهجرتها في الوقت الحاضر، فهي اذن مرحلة من مراحل النقود التي عرفتها البشرية، أما بخصوص تقدير الأحكام بهما فلأنهما النقدان الشائعان زمن نزول التشريع، ولا يوجد على حد علمنا نص يلزم ان تكون النقود منها من قران كريم أو سنة مطهرة، ونسارع إلى القول إن الإشارة لهما في عدة نصوص فيه إشارة ولو ضمنيه لتبوء المعدنين مكان الصدارة على الصعيد النقدي، ونحن لا نختلف مع هذا، بل معظم الاقتصاديين يؤكدون هذا إلا انه ولاعتبارات عديدة أهمها التوسع الكبير في الإنتاج والمبادلات التجارية الداخلية والخارجية فرضت ضرورة التخلي عن المعدنيين لصالح النقود الورقية. على أن في رأي العلماء القائل بان النقد قضية اصطلاحية عرفية، وان ذلك يشمل المعدنيين، فان النقود الورقية شأنها شأن النقود الذهبية والفضية، ينسحب عليها ما انطبق على المعدنيين من أحكام شرعية علماً ان العلماء المسلمين اختلفوا في بيان مالية هذه النقود فمنهم من عدها عروض تجارة ومنهم من عدها سندات ومنهم من عدها مقاسة (ملحقة) بالفلوس، ومنهم من لم يعدها مال أصلاً ومنهم من عدها نائبة عن الذهب والفضة ومنهم من عدها نقد قائم بذاته(٢٩).

وإذا تجاوزنا هذا الخلاف الفقهي وسلمنا أن النقود الورقية، نقد بالاصطلاح قائم في الوقت الحاضر بذاته يفرضه القانون ويلزم الأفراد التعامل به ضمن إطار الدولة وهو غير نائب عن الذهب والفضة لعدم التقيد بالغطاء، وهي مال لا تنكر ماليته، وهي غير ملحقة بالفلوس كما أنها ليست عروض تجارة ولا سندات دين، ولما كانت نقود قائمة بذاتها فانه ينطبق عليها ما ينطبق على المعدنين من أحكام شرعية كالزكاة والصرف والربا والسلم والشركة... الخ(٣٠).

أما بخصوص النقود المصرفية، فهي نقود في سجلات المصرف تمنح عن طريق الائتمان ويتم تداولها بالشيكات، وتتحدد قدرة المصارف التجارية على توليد هذه النقود

(خلق) بعدة عوامل منها مقدار الودائع الأولية، ومنها نسبة الاحتياطي القانوني... المهم هو ما وقف الاقتصاد الإسلامي من تلك النقود؟

في هذه المسألة رأيان أحدهما يقول بتحريم ذلك وعدها من قبل الكسب غير المشروع للمصارف التجارية وهو أمرٌ يجب أن يكون من حق الدولة وحدها وأنه يقود إلى التضخم، والرأي الثاني يرى بجواز إصدارها، من باب المصلحة، فهي تمثل نوعاً من أنواع النقود والتي بانعدامها تتعطل الكثير من الأعمال والصفقات،

وأما ما ينشأ بشأنها من تحفظات فيمكن أن تعالج وذلك بان تصدر بأمر الدولة وبضوابط منها، وأن تكون نسبة من الأرباح المتحققة منها تعود إلى المجتمع، وأما قضية التضخم فهو ليس بسببها فقط، وهو يتحقق في ظل النقود الذهبية أو الفضية أو الورقية أو المصرفية أو الالكترونية، وهذا الرأي الثاني هو ما نميل إليه والله أعلم.

٦ـ النقود الالكترونية Electronic Cash

هي أحدث أنواع النقود، والتي مازالت يكتنفها غموض في المفهوم، وضيق في الانتشار ومحدودية في التعامل، وقد وردت عدة تعاريف لهذا النوع من النقود، بل وردت عدة مصطلحات للتعبير عن هذه النقود كالنقود الورقية Digital money أو العملة الرقمية Digital Currency، أو النقدية الالكترونية Electronic Cash وهي عموماً تعبر عن مفهوم واحد وهو النقود الالكترونية، وهو أكثرها شيوعاً، وكما اختلف الكتاب في الاسم اختلفوا بالتعريف.

عرفت المفوضية الأوربية تلك النقود }بأنها قيمة نقدية مخزونة بطريقة الكترونية على وسيلة الكترونية كبطاقة أو كمبيوتر ومقبولة كوسيلة للدفع بواسطة متعهدين غير المؤسسة التي أصدرتها، ويتم وضعها في متناول المستخدمين لاستعمالها كبديل عن العملات النقدية والورقية، وذلك بهدف إحداث تحويلات الكترونية لمدفوعات ذات قيمة محددة{[٣١].

ويعرفها البنك الدولي بأنها }قيمة نقدية في شكل وحدات أئتمانية مخزونة بشكل الكترونية أو على أداة الكترونية يحوزها المستهلك{[٣٢]، وقد ذهب البعض إلى التوسع أكثر بان عرف النقود الالكترونية بأنها نقود يتم نقلها الكترونيا، وعرفها البنك المركزي الأوربي

بأنها }مخزون الكتروني لقيمة نقدية على وسيلة تقنية يستخدم بصورة شائعة للقيام بمدفوعات لمتعهدين غير من أصدرها دون الحاجة إلى وجود حساب بنكي عند إجراء الصفقة وتستخدم كأداة محمولة مدفوعة مقدماًَ{[٣٣].

وهنالك من يعرف النقود الالكترونية والرقمية بأنها }قيمة نقدية مخزونة على وسيلة الكترونية مدفوعة مقدماً وغير مرتبطة بحساب بنكي، وتحظى بقبول واسع من غير من قام بإصدارها، وتستعمل كأداة للدفع لتحقيق أغراض مختلفة{.

أو هي المكافئ الالكتروني للنقود التقليدية التي اعتدنا تداولها، أو هي مجموعة من البروتوكولات والتوقيعات الرقمية التي تتيح للرسالة الالكترونية أن تحل فعلياً محل تبادل المعلومات التقليدية[٣٤].

والنقود الالكترونية قد تكون بطاقات الكترونية، وقد يكون برمجيات فقط، وفي حالة اعتماد النقود الالكترونية على البرمجيات لابد من وجود زبون، ومتجر، وبنك الكتروني يعمل عبر الانترنيت، ولابد من توفر برنامج النقود الالكترونية نفسه مع كل هذه الأطراف ولابد من وجود منفذ إلى شبكة الانترنيت كما يجب أن يكون لدى كل من المتجر والعميل حساب بنكي لدى البك الذي يعمل على الانترنيت[٣٥].

كما نعرف النقود الالكترونية بأنها }القيمة النقدية لعملة تصدر بشكل الكتروني من قبل القطاع العام أو الخاص، ويتم تخزينها في جهاز الكتروني...{ أو }عبارة عن مستودع للقيمة النقدية يحتفظ به بشكل رقمي بحيث يكون متاحاً للتبادل الفوري في المعاملات{[٣٦].

إن التعريفات السابقة تنقصها الدقة، فبعضها في الواقع تخلط بين بطاقات الدفع الالكترونية، وبين النقود الرقمية، أو الالكترونية على وجه الدقة، فبطاقات الدفع الالكترونية ثنائية، وهي مغطاة أو غير مغطاة، فهي أن لم تكن مغطاة قروض ربوية وهي ملموسة مادية، أما النقود الالكترونية فهي رقمية، غير ملموسة وغير مادية، وهي ليست ثنائية، بل هي تتجاوز الحدود السياسية والجغرافية، من شأنها أن تحول من عرض النقد غير خاضع للبنك المركزي لكل دولة بل أنه يتأثر بعوامل خارجية.

إن النقود الالكترونية يتضمن العناصر الآتية:

١-قيمة نقدية: أي أنها تمثل وحدات نقدية لها قيمة مالية.

٢-مخزونة على وسيلة الكترونية، حيث تشحن القيمة النقدية على بطاقات بلاستيكية،أو قرص صلب أو على ذاكرة الكومبيوتر.

٣-غير مرتبطة بحساب بنكي، وهذا ما يميز النقود الالكترونية عن وسائل الدفع إذ الأخيرة مرتبطة بحسابات بنكية للعملاء تمكنهم من القيام بدفع أثمان السلع والخدمات التي يشترونها مقابل عمولة تدفع للبنك مقدم الخدمة.

٤-تحظى بقبول واسع من غير من قام بإصدارها، فهي تحظى بقبول واسع من قبل الأشخاص والمؤسسات.

٥-وسيلة للدفع لتحقيق أغراض مختلفة، لتشمل شراء السلع أو دفع الضرائب أو غير ذلك.

٧ـ أشكال وخصائص النقود الالكترونية

يمكن أن تقسم النقود الالكترونية على عدة أقسام ومن عدة زوايا، فمن زاوية الوسيلة تقسم إلى:

أ- البطاقات سابقة الدفع- علماً إن هناك من لم يدخل هذه البطاقات ضمن النقود الالكترونية بل يعتبرها وسائل (دفع الكترونية)- ومن أمثلتها البطاقات الذكية Smart Cards وبطاقة دامونت سابقة الدفع Danmont prepaid Cards وهذه شائعة في الدنمارك والأولى في الولايات المتحدة، وهناك بطاقات تستخدم كبطاقات خصم وتستخدم كنقود الكترونية، مثل بطاقات Abant Cards المنتشرة في فلندا، وهناك بطاقات متعددة الأغراض إذ تستخدم كبطاقات خصم وكبطاقة تلفونية وكبطاقة شخصية بالإضافة إلى كونها نقود الكترونية(٣٧).

ب- القرص الصلب Hard Disk، حيث يتم تخزين النقود هنا على القرص الصلب للكومبيوتر الشخصي ليقوم باستخدامها متى يريد من خلال شبكة الانترنيت، ولهذا تسمى هذه النقود اسم النقود الشبكية، وطبقاً لهذه الوسيلة فان مالك النقود الالكترونية يقوم باستخدامها في شراء السلع والخدمات، على أن يتم خصم قيم تلك السلع والخدمات من القيمة النقدية الالكترونية المخزونة على ذاكرة الكمبيوتر الشخصي.

ج- وهناك الوسيلة المختلطة حيث يتم شحن القيمة النقدية الموجودة على بطاقة الكترونية سابقة الدفع على ذاكرة الحاسب الآلي الذي يقوم بقراءتها وبثها على شبكة الانترنيت إلى الكمبيوتر الشخصي لبائع السلع والخدمات.

علماً أن هناك من يعتقد إن النقود الالكترونية هي فقط ما يتم تخزينه على القرص الصلب أو المشحونة على بطاقة يتم تداولها عبر الانترنيت كأرقام وبصيغة الكترونية.

وتقسم النقود الالكترونية بحسب القيمة النقدية المخزونة على الوسيلة الالكترونية سواء البطاقة أو القرص الصلب، فمنها ذات قيمة ضعيفة، ومنها ذات قيمة متوسطة. ونعتقد إن بالإمكان أن تكون ذات قيمة عالية، ثم إننا نعتقد أن النقود الالكترونية قد تكون مغطاة، وقد تكون غير مغطاة، وهذا هو الذي يلفت النظر ويستوقف الباحث والقارئ والمتأمل، اذ قد تكون النقود الالكترونية غير مدفوعة مسبقاً بل قد تكون مخلوقة مستحدثة، مولده، من قبل البنك الالكتروني، تمنح بصيغة القرض، بفائدة أو تمنح بصيغة شرعية وفق أحد العقود الشرعية كالمضاربة أو المرابحة.... هذه النقود إذا كتب لها القبول العام، ولا يقابلها رصيد نقدي ورقي أو شرعي (ذهب أو فضة) فما الحكم بشأن توليدها؟ وما علاقتها بالزكاة، والربا والصرف؟... الخ. فمثلما تقوم البنوك التجارية بتوليد النقود المصرفية (الودائع المشتقة- نقود الائتمان) فانه يمكن للبنوك الالكترونية (بنوك الانترنيت) توليد نقود الكترونية بناءً على ما لديها من ودائع تقابل النقود المغطاة، فهنا تظهر نقود الكترونية مولدة جديدة لا غطاء لها، تزيد عن عرض النقد، وتستخدم لأداء وظائف النقود الاعتيادية، وهي تؤثر على المستوى العام للأسعار وعلى الإنتاج والاستثمار، والتوزيع والاستهلاك...

إن النقود الالكترونية تتميز بمجموعة من الخصائص أهمها:

أ. النقود الالكترونية قيمة نقدية مخزونة الكترونياً؛ فالنقود الالكترونية عبارة عن بيانات مشفرة يتم وضعها على وسائل الكترونية، خلافاً للنقود القانونية.

ب. النقود الالكترونية، حيث يتم نقلها من المستهلك إلى التاجر دون الحاجة إلى وجود طرف ثالث بينهما كمصدر هذه النقود مثلاً، فهي صالحة لدفع أثمان السلع والخدمات دون أن يقتضي ذلك قيام التاجر (البائع) التأكد من حقيقة هذه النقود أو من كفاية الحساب البنكي للمشتري كما هو الحال بالنسبة لوسائل الدفع الالكترونية.

ج. النقود الالكترونية ليست متجانسة، إذ إن كل مصدر يقوم بخلق وإصدار نقود الكترونية مختلفة، فقد تختلف هذه النقود من حيث الوسيلة أو وحدة الإصدار أو القيمة.

د. سهولة الحمل، تتميز النقود الالكترونية بسهولة حملها، نظراً لخفة وزنها وصغر حجمها.

هـ. النقود الالكترونية، نقود خاصة تصدر عن مؤسسات أئتمانية أو شركات خاصة لذا يطلق عليها اسم النقود الخاصة Private Money خلافاً للنقود القانونية التي تصدر عن البنك المركزي، فهي نقود عامة صادرة عن جهة عامة.

ولكن ماذا يحصل لو تحولت النقود الخاصة إلى نقود عامة؟ أي لو قام البنك المركزي بإصدار نقوداً الكترونية؟ بل أليس من المتوقع أن تتحول كل ما لدينا من نقود قانونية إلى نقود الكترونية؟ بحيث تصبح النقود الالكترونية نقوداً قانونية عامة؟؟

إن التطور المتسارع في مجال النقود في ظل العولمة ووسائل الاتصال الحديثة، لم يدع شيئاً مستبعداً، فكما يتم الآن شحن الموبايل بكارت الرصيد وكما يتم تحويل الرصيد من جهاز لأخر، فبالإمكان أن يصبح عرض النقد بأكمله الكترونياً وبإمكان البنك المركزي في ظل تطور تكنولوجي معين أن يصدر النقود الالكترونية بدل النقود القانونية، وبالإمكان تدفع الدولة لوزارتها موازناتها بالنقود الالكترونية، وبإمكان البرلمان أن يناقش الموازنة بالنقد الالكتروني، وبإمكان المؤسسات والدوائر أن تدفع رواتب منتسبيها بالنقد الالكتروني، فمثلما شهدت البشرية صدور النقود الورقية وعلى مراحل، وشهد العالم ظهور النقود المصرفية فبالإمكان أن يشهد تعميم هذه الصورة المستحدثة للنقود.

لاشك في أن الكلام السابق لا ينطبق على عصرنا الراهن الذي فيه أفرزت وتفرز النقود الالكترونية مشاكل ومخاطر عدة، سواء مشاكل تتعلق بتعرض وسائل التكنولوجيا الحديثة للأعطال أو القرصنة، ومخاطر استخدام هذه النقود كوسيلة لغسيل الأموال[٣٨]، وكأداة للتهرب الضريبي.

ولابد من الإشارة إلى أن النقود الالكترونية تختلف عن النقود العادية، فالأخيرة يصدرها البنك المركزي حصراً، بينما النقود الالكترونية تصدرها جهات خاصة، والنقود الالكترونية غير ملموسة فلا يوجد لها جرم مادي معبر عنها، أما النقود الاعتيادية فهي ذات وجود مادي ملموس وأحجام وقيم ووحدات مختلفة، كما أن النقود الالكترونية لا يمكن إيداعها كودائع، فهي قد لا تكون قابلة للإيداع وللاتجار كالنقود الاعتيادية.

تشير الدراسات إلى أن عدد البطاقات الالكترونية في نهاية القرن الماضي في الولايات المتحدة بلغ ٣٦٣٨ لكل ألف نسمة مقابل (١٩٤٥) في اليابان بينما لا تتجاوز هذه النسبة ٧٦٨ في دول أوربا، وتشير نفس الدراسة إلى أن الكنديين يستخدمون البطاقة في إبرام أكثر من ٥٠% من صفقاتهم و٣٣% للأمريكيين و١٨% للأوربيين... عموماً فان التعامل بالنقود الالكترونية يختلف من دولة لأخرى تبعاً لعوامل عدة تؤثر في مدى انتشارها منها عوامل تكنولوجية وأخرى نفسية وثالثة متعلقة بالدعاية والإعلان وعلى العموم فان هناك عدة عوامل تؤثر في مدى وانتشار النقود الالكترونية منها:

١- ارتفاع كلفة استخدام النقود الالكترونية.

٢- مدى تطور البنية الأساسية المتعلقة بوسائل الاتصال.

٣- مدى تقدم الصناعة المصرفية والمالية.

٤- وجود الدعاية الكافية.

٥- العوامل النفسية.

٨ ـ الآثار الاقتصادية للنقود الالكترونية

تترك النقود الالكترونية أثاراً اقتصادية عديدة، فهي تؤثر في عملية البيع والشراء، كما تؤثر في عملية الاستثمار والإنتاج، وهي تترك أثاراً على المستوى العام للأسعار وعرض النقد، وهي تؤثر في الاقتصاد الدولي ولاسيما التجارة الخارجية، كما أن لها أثار على عملية غسيل الأموال[٣٩].

وانتقال الأموال دولياً، ومن ثم تؤثر في تخصيص الموارد، كما تؤثر النقود الالكترونية على نشاط البنك المركزي والسياسة النقدية.

لقد أشارت بعض الدراسات إلى أثر النقود الالكترونية على قيمة العملة الوطنية، وكذلك أثرها على معدلات التضخم وأثرها في الادخار والاستثمار وأثرها على الاستقرار المالي والاقتصادي وأثرها على الموازنة العامة للدولة (عبر أثرها على التهرب الضريبي) وأثرها على ميزان المدفوعات والنشاط المصرفي، وذلك كله من خلال تأثيرها في عملية

غسيل الأموال ونقلها، فهي تسهل ارتكاب هذه الجريمة وتقلل من فعالية الوسائل المتبعة لقمعها[٤٠]، وذلك بالرغم من دورها في تنشيط الحياة الاقتصادية في الدول المتقدمة لأنها تمكن المتعاملين بها من إتمام صفقاتهم وهم في منازلهم أو مكاتبهم دون الحاجة إلى اللجوء إلى المصارف التقليدية.

إن السرعة الفائقة التي تتسم بها عملية التبادل جراء استخدام النقود الالكترونية لا سيما الرقمية Digital Cash تعد أهم مزايا هذه النقود، فهي تسهل عملية عقد الصفقات، وتقلل الزمن اللازم لإتمام تلك العملية، كما تؤثر في تكاليفها، إذ أن التعامل بالنقود الرقمية يعني إرسال القيمة النقدية بذاتها عبر شبكات الانترنيت، فهذا يشبه وضع ورقة نقدية في غلاف وإرسالها في الواقع المادي المعاصر.

يتم الحصول على النقود الرقمية e-Cash, e-digital، التي ظهرت لأول مرة من قبل شركة هولندية تدعى Digital Cash عام ١٩٩٥، عبر اتفاق بين العميل مع البنك المصدر للنقد الالكتروني، بموجبه يحصل العميل على برنامج كومبيوتر يمكنه من الاتصال بكومبيوتر البنك المصدر والذي يوجد فيه حساب العميل ويكون كلاهما متصلاً بالانترنيت، ويستعمل ذلك البرنامج لتحميل كمبيوتر العميل بالنقد الالكتروني من الجهة المصدرة، وهي (أي النقود الالكترونية) تستند إلى نقود وودائع جارية، ورغم السرعة والسهولة في استخدام النقود الرقمية كوسيلة دفع إلا أنها تحتاج إلى تقنية خاصة وبرامج معينة وموافقات مسبقة، وتأكد من عدم استخدام النقود الالكترونية (الرقمية) سابقاً كونها تستخدم مرة واحدة.

إن النقود الالكترونية تؤثر على جملة من المتغيرات الاقتصادية وعمل بعض المؤسسات وبعض فروع السياسة الاقتصادية، فهي تؤثر على إمكانية البنك المركزي في وضع السياسة النقدية وتقود النقود الالكترونية إلى انخفاض الوعاء الضريبي وتقود إلى ازدياد عمليات غسيل الأموال وهذه النقود تقود إلى الحصول على العملة الأجنبية من جهات خارجية ويقود إلى التضخم، والنقود الالكترونية لا تؤدي دورها كمحزن للقيمة ولا كوسيلة لسد المدفوعات الأصلية لأنها سرعان ما تتحول إلى نقود عادية أو نقود وودائع، وزيادة على ما سبق فالنقود الالكترونية تقود إلى توسع عرض النقد، بل وعدم قدرة البنك المركزي في السيطرة على عرض النقد لا سيما مع منح النقود الالكترونية على أساس الإقراض لا على أساس الاستبدال بالعملة أو الودائع.

٩ ـ علاقة علم الأصول بالنقود الالكترونية

إن هذا المبحث أو الفقرة تمثل لب موضوع البحث، فالآن وبعد أن وقفنا مع النقد الالكتروني، في إصداره، وكيفية التعامل به، وشمول هذا المصطلح من عدم شموله لبطاقات الدفع الالكترونية، وأشكال هذه النقود، سواء المغطاة منها أو غير المغطاة، أي المستحدثة كديون... وما ألت إليه وستؤول من نتائج السؤال الذي يطرح هنا ما علاقة الأصول كعلم يبين مصادر الحكم الشرعي أو أصوله من هذه القضية؟ للإجابة على ذلك،وبافتراض ان النقد الالكتروني سينتشر (وهذا له إماراته) في العالم، ويصبح هو النقد الرئيسي، وانطلاقاً من كون النقود عرفية أو اصطلاحية، والتي بها هم سيدنا عمر ﷺ وعليها حرم الإمام مالك (رحمه الله) بيعها بالدراهم متفاضلة، وعلى أساسها تكلم غير واحد من الفقهاء كابن تيمية والجصاص والدهلوي ومصطفى الزرقاء (من المعاصرين)، وحتى الذهب والفضة هي نقود بالاصطلاح (لا بأمر الشارع) لما تميزت به من خصائص، أقول انطلاقاً من ذلك، ولتنحي الذهب والفضة عن القيادة النقدية للمعاملات المالية الداخلية والخارجية على السواء، وكذا اتخاذ الناس النقود الورقية كنقود عرفية أو اصطلاحية }وان كانت عرفية قائمة على القانون بمعنى غير المعنى الذي قصده الاقتصاديون الوضعيون{، ولظهور نقود جديدة ربما ستحل محل النقود الورقية، وهي موضوع دراستنا، والتي تعد نقداً قائماً بذاته وان كان ذلك في المستقبل، وهي لأنه معبر عنها إلى حد ما بالنقود الورقية، فهي إن كانت تمثل نقداً نائباً عن الورق في الأعم الأغلب الآن، إلا إنها قد تصبح مستقلة كلياً مستقبلاً، أقول هذه النقود الجديدة يمكن ان تعد نقداً قائماً بذاته، كما قام الورق النقدي نقداً مستقلاً قائماً بذاته، وفي هذه الحالة، لابد أن يخضع هذا النقد الجديد إلى كل أحكام النقدين؛ وعلى وجه الخصوص:

١. أن يخضع هذا النقد– الالكتروني– للزكاة، وذلك وفق شروط زكاة النقدين وعلى أساس احد النقدين القائمين وقت نزول التشريع، فأما أن يقدر نصاب النقود الالكترونية بالذهب أي ما يعادل قيمة عشرين مثقالاً }أي (٨٥) جراماً من الذهب، وهو الأقوى على رأي القرضاوي (فقه الزكاة) لقوة أدلة نصاب الذهب{، أو على أساس ما يعادل قيمة خمس أواق أي مئتا درهم من الفضة، وهو الأفضل على رأي الشيخ عبد الملك السعدي لأنه أنفع للفقراء.

٢. يجب ملاحظة أن بيع النقود الالكترونية بجنسها (أي إذا كانت بالدولار) فيجب التقابض والمساواة، وإذا بيعت بغير جنسها كان تباع النقود الالكترونية المصدرة بالدولار بأخرى مصدره بالين فيجب التقابض، كما يقال ذات الشرط على مبادلة النقود الالكترونية بالذهب أو الفضة.

٣. يمكن أن تدفع النقود الالكترونية كرأسمال للشركة أو ثمن للسلعة المؤجل استلامها في عقد السلم.

٤. يخضع إقراض النقود الالكترونية إلى نفس شروط عقد القرض في الفقه الإسلامي، فكل قرضٍ جرَ نفعاً فهو ربا.

والآن ما علاقة هذه النقود بالأصول؟

النقود الالكترونية والقياس:

ترتبط النقود الالكترونية بالقياس، إذ أن ظهور هذه النقود وجريان الربا فيها إنما قائم أساساً على قياسها على النقود الذهبية والفضية، وهنا لا بد من الإشارة إلى العلة الربوية، في الأموال التي أشارت إليها السنة المطهرة، لنعرف مدى إمكانية الحاق وقياس الفرع على الأصل للوصف الجامع بينهما.

إن علة الربا كما هو معلوم عند الحنفية المقدار مع الجنس (الوزن مع الجنس).

وهي عند الشافعية جنس الأثمان غالباً أو جوهرية الأثمان.

وهي عند المالكية غليته الثمن، وقيل مطلق الثمنية.

وهي عند الحنابلة في المشهور الوزن، وفي الرواية الثانية الثمنية الغالبة.

ولما كانت علة الربا في الذهب والفضة جنس الأثمان أو غلبة الأثمان أو جوهرية الأثمان، ولان النقود الالكترونية هي أثمان للسلع، فان العلة متحققة فيها وهي الثمنية الغالبة فان القياس هنا يكون صحيحاً وذلك بإلحاق النقود الالكترونية (وهي الفرع) بالذهبية والفضة (وهي الأصل).

النقود الالكترونية والاستحسان:

المعروف إن علة الربا عند الحنفية والمشهور عند الحنابلة الوزن، وعند من يأخذ بالقياس النقود الالكترونية لا تلحق بالذهبية والفضية لاختلاف الوصف بين الوزن كعلة

للربا، لديهم، وبين أرقام تحملها النقود الالكترونية في الذاكرة أو البطاقة، من هنا تتعطل الكثير من الأحكام فينفتح باب الربا وتتعطل الزكاة... بمعنى أن القياس هنا يؤدي إلى المشقة والحرج وتعطيل الأحكام، ورفع الحرج والمشقة أصل من أصول الدين ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، فهنا يترك القياس إلى ما هو أولى منه، وهذا ما يعرف بالاستحسان، حيث يطبق على النقود الالكترونية الاستحسان، أو يؤخذ بالاستحسان بخصوص هذا المستحدث، وعدم الوقوف عند الرأي القائل أن الربا خاص بالموزونات، أو أن العلة قاصرة... (كما هو منسوب للشافعية) بمعنى يتم تخريج هذه النقود على أساس الاستحسان لا القياس عند الحنفية... يؤكد ذلك ما ورد من أقوال لدى الفقهاء يجيز المضاربة بالفلوس استحساناً لأنها ثمن كالدراهم والدنانير وهو ما ينسب إلى محمد بن الحسن الشيباني كما في مبسوط السرخسي، وعليه يمكن القول بجواز المضاربة بالنقود الالكترونية استحساناً كونها أثمان كالدراهم والدنانير.

النقود الالكترونية والعرف:

العرف أصل في النقود قديماً وحديثاً، وقد عده الفقهاء كذلك، وبدءً مع سيدنا عمر ﷺ الذي هم بان يضرب الدراهم من جلود الإبل، فهي عرفية إذن لولا خشيته على الجهاد بهذا الخصوص، وكذا ورد عن غير واحد من الفقهاء ان مرجع النقود المفشوشة والفلوس في قبولها العرف، وهو ما أشار إليه ابن تيمية والشربيني والإمام مالك وابن الهمام وغيرهم...

فإذا العرف هو أصلُ أخر تقوم عليه النقود الالكترونية في قبولها، إذ إن الثورة العلمية وسرعة الاتصال، وما أفرزته من تحويل العالم إلى مكتب صغير، واستخدام الناس لهذه النقود وهم في منازلهم أو مكاتبهم، دليلٌ أخر على شرعية هذه النقود وانطباق الأحكام الشرعية عليها.

النقود الشرعية والمصالح المرسلة:

إن النقود قضية تعد من المصالح المرسلة، إذ لم يرد نص يلزم باستعمال نوع معين منها أو تحريم نوع أخر، وان التعبير عن الأحكام الشرعية بالذهب والفضة كما ورد في القران الكريم والسنة المطهرة، إنما هو بسبب أنهما النقدان السائدان آنذاك ليس أكثر.

فاستخدام النقود الورقية، وكذا المصرفية، وأخيراً النقود الالكترونية بما يتلائم وظروف كل عصر انما هو من باب المصلحة للأمة المقتضية لذلك، ولما كانت الشريعة مبنية على الحكم والمصالح كما أشار إلى ذلك العلماء الأجلاء، لذا فمبنى استخدام النقود الالكترونية المصلحة المرسلة والتي لا ملغي لها ولا مثبت، فهي إنما تحقق مصالح المتبايعين المتباعدين مهما تباعدا، فهي إذن تسهل عملية المبادلة وتحقق مصالح الناس، لاسيما في ظل الثورة المعلوماتية والتكنولوجية في مجال الاتصالات.

وزيادة على ما سبق فان القواعد الفقهية هي الأخرى تساند مشروعية النقود الالكترونية، من ذلك الأمور بمقاصدها، فالمقصود من النقود أن تكون وسيلة للمبادلة، ولما كانت النقود الالكترونية تؤدي هذا المقصد فهي إذن تعد من النقود المقبولة شرعاً، وكذلك مما يدلل على مشروعية النقود الالكترونية ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولما كانت التجارة الالكترونية هي السائدة حالياً والتي ستسود أكثر في المستقبل، فمن مقتضيات ذلك التجارة وجود نقوداً الكترونية تسهل انعقادها وإلا وقعت الأمة في حرج وتعطل الواجب وهو التجارة الالكترونية... والله أعلم.

الخاتمة

استعرضنا في هذا البحث علاقة علم الأصول بالمسائل الاقتصادية (النقود الالكترونية أنموذجاً) وقد تبين ما يأتي:

١. النقود قضية اصطلاحية في الاقتصاد الإسلامي.
٢. لم يرد أمر باستخدام نوع معين من النقود سواء الذهبية أو غيرها.
٣. التعبير عن الأحكام الشرعية بالذهب والفضة في القرآن الكريم والسنة المطهرة تعبير عن واقع حال النقود في زمن نزول التشريع وليس إلزاماً بهما.
٤. أقوال الفقهاء تؤكد ما ورد أعلاه من إشاراتهم لمالية النقود المغشوشة أو الفلوس أو الكاغد.
٥. النقود الالكترونية مرحلة من مراحل النقود متقدمة، تستخدم عبر الشبكة العنكبوتية.
٦. تخضع هذه النقود لكل الأحكام الشرعية الخاصة بالنقدين السائدين زمن نزول التشريع.

٧. ترتبط هذه النقود بعلم الأصول من خلال القياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة وبعض القواعد الفقهية.

٨. الموضوع حديث جداً، فتح الباحث فيه الباب لجهابذة الفقه، فهو حري بالدراسة الفقهية المعمقة.

والله ولي التوفيق...

هوامش البحث

(١) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، ت٣٩٣هـ، دار العلم، بيروت، ط٤، ٥٤٤/٢، والقاموس المحيط للفيروزبادي، ت٨١٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٨، ٤٢٢/٤، والمعجم الاقتصادي الإسلامي، د.احمد الشرياصي، دار الجيل، ١٩٨١، ص٤٦٦.

(٢) لسان العرب لابن منظور، دار صادر بيروت، ط٣، ٤٢٥/٣.

(٣) اقتصاديات النقود والبنوك، محمد سلطان أبو علي، دار الجامعات، الإسكندرية، ١٩٧٢، ص٢١.

(٤) النقود والبنوك، د.عوض فاضل إسماعيل،١٩٩٠، بغداد، ص٢٤.

(٥) النقود والبنوك، د.عوض فاضل إسماعيل،١٩٩٠، بغداد، ص٢٤.

(٦) النقود والبنوك، د.عوض فاضل إسماعيل،١٩٩٠، بغداد، ص٢٤.

(٧) اقتصادات النقود والمصارف، عبد المنعم السيد علي.

(٨) دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي، إبراهيم كيه، مطبعة العاني، بغداد.

(٩) النقود والبنوك، د.عوض فاضل إسماعيل، ص٣٥.

(١٠) ينظر: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة.

(١١) ابن خلدون، المقدمة.

(١٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، ت٢٢٤هـ، الأموال، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨، ص٥١٢.

(١٣) أبو حامد الغزالي حجة الإسلام، ت٥٠٥هـ، إحياء علوم الدين، بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ٣٤٧/٤.

(١٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣٩٧/٣.

(١٥) ابن رشد، ت٥٩٥هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ٢/ ١٦٦.

(١٦) حجة الإسلام، الاحياء، ٣٤٧/٤.

(١٧) ابن القيم الجوزيه، ت٧٥١هـ، إعلام الموقعين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١، ١٠٥/٢.

(١٨) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٥/٢.

(١٩) البلاذري، فتوح البلدان، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٥١٥.

(٢٠) مالك ابن أنس، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ٥/٣.

(٢١) احمد حسن، الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٢، ص١٤٧.

(٢٢) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨، ص٤٧٨.

(٢٣) عبد المنعم السيد علي، اقتصادات النقود والمصارف.

(٢٤) المبسوط، ١٤/١٤.

(٢٥) حاشية رد المحتار على الدر المختار، ٢٤١/٤.

(٢٦) الجصاص، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف، الكويت، ط٢، ١٩٩٤، ١٤١/٤.

(٢٧) الدهلوي، حجة الله البالغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ١٣٣/١.

(٢٨) عوض فاضل إسماعيل، النقود والبنوك، بغداد، ١٩٩٠، ص٤١.

(٢٩) ينظر: احمد حسن، الأوراق النقدية، مصدر سابق، ص١٦٦.

(٣٠) هذا هو رأي السواد الأعظم من العلماء في هذا العصر.

(٣١) *European commission "proposal for European parliament and council Directives on the taking up The pursuit and prudential Supervision of The business of electronic money institution 1998.*

(٣٢) *Bank for international Settlements" Implication for central banks of electronic Money p13*

(٣٣) *European Central Bank Report on Electronic Money Frankfurt Germany p7.*

(٣٤) منير محمد الجنبيهي وممدوح محمد الجنبيهي، النقود الالكترونية، دار الفكر، ٢٠٠٥، ص١٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص١١.

(٣٦) نادر عبد العزيز شافي، المصارف والنقود الالكترونية، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، ٢٠٠٧، ص٨٣.

(٣٧) *Thygesen Christian and Kruse Electronic Money Dana marks National Monetary Review 4th Quarter p30.*

(٣٨) بسام احمد الزلمي، دور النقود الالكترونية في عمليات غسيل الأموال، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية، المجلد ٢٦، العدد (١)/٢٠١٠، ص٥٤٣.

(٣٩) عبد الفتاح بيومي حجازي، جريمة غسيل الأموال بين الوسائط الالكترونية ونصوص التشريع، دار الكتب القانونية، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٥١.

(٤٠) بسام احمد الزلمي، دور النقود الالكترونية في عمليات غسيل الأموال، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٦/ العدد الأول، ٢٠١٠، ص٥٥٣.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

المصادر العربية:

١. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، ت٣٩٣هـ، دار العلم، بيروت، ط٤.
٢. القاموس المحيط للفيروزبادي، ت٨١٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢.
٣. المعجم الاقتصادي الإسلامي، د.احمد الشرباصي، دار الجيل، ١٩٨١.
٤. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣.

٥. اقتصاديات النقود والبنوك، محمد سلطان أبو علي، دار الجامعات، الإسكندرية، ١٩٧٢.
٦. النقود والبنوك، د.عوض فاضل إسماعيل، بغداد، ١٩٩٠.
٧. اقتصادات النقود والمصارف، عبد المنعم السيد علي.
٨. دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٤.
٩. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧.
١٠. المقدمة، ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨.
١١. الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، ت٢٢٤هـ، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨.
١٢. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي حجة الإسلام، ت٥٠٥هـ، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.
١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ت٥٩٥هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٢.
١٤. إعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية، ت٧٥١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١.
١٥. فتوح البلدان، البلاذري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٢.
١٦. المدونة، مالك ابن أنس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
١٧. الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، أحمد حسن، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٢.
١٨. الفصول في الأصول، الجصاص، وزارة الأوقاف، الكويت، ط٢، ١٩٩٤.
١٩. حجة الله البالغة، الدهلوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٢، ١٩٩٢.
٢٠. النقود الالكترونية، منير محمد الجنبيهي وممدوح محمد الجنبيهي، دار الفكر، ٢٠٠٥.
٢١. المصارف والنقود الالكترونية، نادر عبد العزيز شافي، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، ٢٠٠٧.
٢٢. دور النقود الالكترونية في عمليات غسيل الأموال، بسام احمد الزلمي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية، المجلد ٢٦، العدد (١)/٢٠١٠.
٢٣. جريمة غسيل الأموال بين الوسائط الالكترونية ونصوص التشريع، عبد الفتاح بيومي حجازي، دار الكتب القانونية، القاهرة، ٢٠٠٧.

المصادر الأجنبية

1. *European commission ((proposal for European parliament and council Directives on the taking up The pursuit and prudential.*
2. *Supervision of The business of electronic money institution 1998.*
3. *2-Bank for international Settlements" Implication for central banks of electronic Money.*
4. *European Central Bank Report on Electronic Money Frankfurt Germany.*
5. *Thygesen Christian and Kruse Electronic Money Dana marks National Monetary Review 4th Quarter.*

الخلاف الفقهي
بين متقدمي الحنابلة ومتأخريهم
دراسة مقارنة في المذهب لبعض المسائل الفقهية

د.عبد سامي عبد الخالدي

قسم مقارنة الأديان/ كلية أصول الدين

المقدمة...

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أمَّا بعدُ...

فإن الفقه الإسلامي يمتاز بأن مصدره هو كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، حتى أن مصادره الأخرى من إجماع وقياس وغيرها فإن مستندها أيضاً هو الكتاب والسنة. إذ الإجماع والقياس ما هو إلا اجتهاد لفقهاء الأمة وبحثهم في النصوص الشرعية وفي الحوادث التي لها دليل من كتاب أو سنة.

إنَّ اجتهاد الفقهاء في كل عصر من العصور في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية أسهم في التخفيف عن الأمة الإسلامية من العمل في الأحكام المناطة بهم.

فقد برع في كل مذهب من المذاهب الإسلامية فقهاء أجلاء أخذوا على عاتقهم تفسير النصوص الشرعية وصياغتها بما يتناسب ومقصود الشارع الكريم وما يسهل على الأمة الإسلامية الأخذ بها.

إن تعدد الأدلة الشرعية في المسألة الفقهية الواحدة جعل للمسألة الواحدة أكثر من فتوى يصدرها فقهاء المذاهب المتعددة. بل في بعض الأحيان نجد أن الفتوى تتعدد في المسألة الفقهية الواحدة في المذهب الواحد كما هو الحال في المذهب الحنبلي إذ أننا نجد في بعض الأحيان ثلاثة آراء أو أكثر للإمام أحمد رحمه الله تعالى في المسالة الفقهية الواحدة. مما جعل فقهاء المذهب الحنبلي يختلفون فيما بينهم في الفتوى في المسألة الواحدة كما في الخلاف الحاصل بين المتقدمين منهم والمتأخرين.

لذا فمن الضروري لطالب العلم معرفة أسباب هذا الخلاف وما نتج عنه لا سيما في المذهب الحنبلي. فقمت مستعيناً بالله تعالى بكتابة بحثي هذا الموسوم بـ(الخلاف الفقهي بين متقدمي الحنابلة ومتأخريهم– دراسة مقارنة في المذهب لبعض المسائل الفقهية–).

وقمت بتقسيم بحثي على مقدمة ومبحثين وخاتمة وكما يأتي:

المبحث الأول: الخلاف الفقهي وأسبابه. ويشتمل على:

أولاً: في بيان الخلاف والإختلاف.

ثانياً: في بيان من هم متقدمي الحنابلة ومتأخريهم.

ثالثاً: تعدد الفتوى.

رابعاً: عدم تدوين الإمام أحمد.

خامساً: منع الإمام أحمد رحمه الله تعالى التقليد.

المبحث الثاني: دراسة مقارنة في المذهب لبعض المسائل الفقهية. ويشتمل على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: هل يقدم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح أم هما سواء؟.

المسألة الثانية: حكم الماء الكثير إذا خالطه بول أو عَذِرَة.

المسألة الثالثة: الكفاءة في النكاح.

وأما الخاتمة: فقد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات التي تضمنها البحث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الأنبياء والمرسلين وآله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغر الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المبحث الأول
الخلاف الفقهي وأسبابه

أولاً : في بيان الخلاف والإختلاف.

الخلاف لغةً: المُضَادَّةُ، وقد خَالَفَهُ مُخَالَفَةً وخِلاَفاً. وفي المَثَلِ: إِنَّمَا أَنْتَ خِلاَفُ الضَّبُعِ الرَّاكِبَ، أَي تُخَالِفُ خِلاَفَ الضَّبُعِ لأَنَّ الضَّبُعَ إِذَا رَأَتِ الرَّاكِبَ هَرَبَتْ منه(١).

والاختلاف لغة: مصدر اختلف، والاختلاف نقيض الاتفاق، ويستعمل عند الفقهاء بمعناه اللفظي، وكذا الخلاف(٢).

وقال الراغب: }الخلاف والاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الأول في فعله أو حالهٌ.

والخلاف أعم من الضد لأَنَّ كل ضدين مختلفان ولا عكس، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة.

قال تعالى: ﴿ فَٱخۡتَلَفَ ٱلۡأَحۡزَابُ مِنۢ بَيۡنِهِمۡ ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿ عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ ٢ ٱلَّذِي هُمۡ فِيهِ مُخۡتَلِفُونَ ٣ كَلَّا سَيَعۡلَمُونَ ٤ ثُمَّ كَلَّا سَيَعۡلَمُونَ ٥ ﴾[٥].

الفرق بين الخلاف والاختلاف:

للعلماء طريقتان في استعمال هذا الاصطلاح، فمنهم من يرى أنهما لفظان مترادفان يستعمل كل واحد منهما في الدلالة على نقيض الاتفاق سواء أنشأ ذلك عن دليل أم نشأ عن غير دليل، ومنهم من خص لفظ (الاختلاف) بما كان ناشئاً عن دليل، ولفظ (الخلاف) بما كان ناشئاً عن غير دليل[٦].

}ولا شك أن هذا في مجرد الاصطلاح، أما أصل اللغة فلا يوجد فيه ما يشهد لهذا المنحى قطعاً{[٧].

وقد ذكر علماء الأصول أسباباً عدَّة أدت إلى اختلاف الفقهاء لا يسعنا ذكرها ههنا، فمن أراد التعرف عليها فعليه مراجعة كتب أصول الفقه الإسلامي فقد أجاد العلماء في ذكرها. ولكن سأذكر بعضها بإيجاز:

١-عثور البعض على دليل لم يعثر عليه الآخر.

٢-كون الحديث قد بلغه لكن لم يثبت عنده لضعف من رواه عنه لكونه مجهولاً أو سيء الحفظ أو متهماً، ويكون هذا الحديث بعينه قد ثبت عند غيره لكونه قد رواه له الثقات بالسند المتصل.

٣-اعتقاد أحدهم ضعف الحديث باجتهاد قد خالفه فيه غيره، فقد يعتقد أحد الأئمة ضعف رجل، ويعتقد آخر قوته، ويكون الحق تارة مع المضعِّف لاطلاعه على سبب خَفِيَ على الموثق، ويكون تارة مع الموثق لعلمه بأن ذلك السبب غير قادح في روايته وعدالته.

٤- اشتراط بعضهم في خبر الواحد العدل شروطاً يخالفه فيها غيره.

٥- أن ينسى الحديث أو الآية كما نسي عمر ﷺ: ﴿ وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ ﴾[٨]، وآية: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٞ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾[٩].

٦- عدم معرفته بمدلول بعض ألفاظ الحديث لكونه غريباً عنده.

٧- أن يكون عارفاً بدلالة اللفظ وموضوعه، ولكن لا ينتبه لدخول هذا الفرد المعيَّن تحت اللفظ، إما لعدم إحاطته بحقيقة ذلك الفرد وأنه مماثل لغيره من الأفراد المشمولة باللفظ المذكور، وإما لعدم حضور ذلك الفرد بباله، وإما لاعتقاده اختصاصه بما يجعله خارجاً من اللفظ العام.

٨- اعتقاده أنه لا دلالة في اللفظ على الحكم المتنازع فيه.

٩- لما ظهرت المذاهب الفقهية المعروفة اشتغل كل أتباع مذهب بجمع وتحرير أقوال إمام مذهبهم، ووضع أصول المذهب وتقعيد قواعده، واتسعت دائرة الخلاف إلى أن أصبحت مواطن الاتفاق قليلة جداً، وقد نشأ عن الاختلاف في القواعد اختلاف كبير في الفروع(١٠).

ثانياً: في بيان من هم متقدمي الحنابلة ومتأخريهم.

تبدأ مرحلة المتقدمين من وفاة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى سنة (٢٤١هـ) وتنتهي مع وفاة الحسن بن حامد رحمه الله تعالى سنة (٤٠٣هـ)، وهذه الفترة تعد مرحلة تدوين فقه الإمام أحمد بن حنبل(١١)، فقد برع تلاميذ الإمام أحمد رحمه الله ومن بعدهم بجمع الروايات عنه، فجمع ابنه عبد الله مسائل الإمام أحمد وكذلك ابنه صالح وغيرهم كثير، وعدَّ المرداوي في قاعدة نافعة جامعة الذين نقلوا عن الإمام أحمد رحمه الله مِائة وواحداً وثلاثين نفساً، وعدَّ المكثرين منهم ثلاثة وثلاثين نفساً، وبرع علماء حنابلة كان لهم دور في تأسيس المذهب الحنبلي وهم يعدّون من المتقدمين منهم:

١- الإمام أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر المعروف بالخلال:

له التصانيف الدائرة والكتب السائرة من ذلك: الجامع، والعلل، والسنة، والطبقات والعلم، وتفسير الغريب، والأدب، وأخلاق أحمد، وغير ذلك. ولد في سنة أربع وثلاثين ومِائتين أو في التي تليها، فيجوز أن يكون رأى الإمام أحمد ولكنه أخذ الفقه عن خلق كثير من أصحابه(١٢).

سمع الحسن بن عرفة، وسعدان بن نصر، ومحمد بن عوف الحمصي ومن في طبقتهم وبعدهم. وصحب أبا بكر المروذي إلى أن مات، وسمع جماعة من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله تعالى مسائلهم لأحمد منهم: صالح وعبد الله ابناه، وإبراهيم الحربي،

والميموني، وبدر المغازلي، وأبو يحيى الناقد، وحنبل بن عم الإمام أحمد، وأبو داود السجستاني، ومن يكثر تعدادهم ويشق إحصاء أسمائهم. ورحل إلى أقاصي البلاد في جمع مسائل أحمد وسماعها ممن سمعها من أحمد وممن سمعها ممن سمعها من أحمد فنال منها وسبق إلى ما لم يسبقه إليه سابق ولم يلحقه بعده لاحق وكان شيوخ المذهب يشهدون له بالفضل والتقدم. فأفنى عمره في الجمع، وألف كتابه الجامع نحواً من مِائتي جزء في عشرين سفراً في مسائل الإمام أحمد(١٣)، وعلى الجملة فإن الإمام الخلال رحمه الله تعالى لما جمع الروايات عن الإمام أحمد ومهدها في كتبه أخذ الأصحاب في الجمع وتدوين المذهب وتأليف كتب الفقه فجزاهم الله خيراً(١٤).

وكان الإمام الخلال شديد الإتباع للإمام أحمد رحمه الله تعالى إذ ورد عنه أنه قال: }لو تدبر الناس كلام أحمد بن حنبل رحمه الله في كل شيء، وعقلوا معاني ما يتكلم به وأخذوه بفهم وتواضع لعلموا أنه لم يكن في الدنيا مثله في زمانه أتبع منه للحديث، ولا أعلم منه بمعانيه، وبكل شيء والحمد للهؑ(١٥). توفي يوم الجمعة ليومين خليا من شهر ربيع الآخر سنة إحدى عشرة وثلاثمِائة ودفن إلى جنب قبر المروذي عند رجل أحمد في بغداد(١٦)(١٧).

٢-الإمام عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد أبو القاسم الخرقي:

حيث اختصر الخرقي ما جمع من المسائل عن الإمام أحمد وجعلها في كتاب عرف بـ(مختصر الخرقي)، وأشتهر هذا المختصر اشتهاراً واسعاً، وحصل على عناية الحنابلة لقرون عدة، ولم يحصل أي كتاب في الفقه على ما حصل عليه الخرقي من العناية، ولم يخدم كتاب في المذهب مثل ما خدم هذا المختصر(١٨) إذ بلغ من خدمة الفقهاء الحنابلة له بأنَّ منهم من عدَّ مسائل مختصر الخرقي، فقد عدَّ أبو إسحاق البرمكي مسائل الخرقي وقد بلغت ألفان وثلاثمائة مسألة، حتى قالوا في حقه من قرأ مختصر الخرقي حصل له أحد ثلاث خصال: إما أن يملك مِائة دينار، أو يلي القضاء، أو يصير صالحاً(١٩).

وهذا المختصر اتفق عليه شيخا المذهب الإمام الخرقي، والإمام غلام الخلال، وقد اختلف غلام الخلال مع الخرقي في مسائل عدَّها القاضي أبو الحسين بن القاضي أبي يعلى الفراء، فوجدها ثمان وتسعين مسألة، وبالجملة فهو مختصر بديع لم يشتهر متن عند

المتقدمين اشتهاره وأعظم شروحه وأشهرها (المغني) للإمام موفق الدين المقدسي[٢٠]. مات أبو القاسم الخرقي في سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة ودفن بدمشق[٢١].

٣- غلام الخلال:

الشيخ الإمام العلامة شيخ الحنابلة أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد البغدادي الفقيه تلميذ أبي بكر الخلال. ولد سنة خمس وثمانين ومِائتين، سمع في صباه من محمد بن عثمان بن أبي شيبة، وموسى بن هارون، والفضل بن الحباب الجمحي، وجعفر الفريابي، وأحمد بن محمد بن الجعد الوشاء، والحسين بن عبد الله الخرقي الفقيه، وجماعة، وقيل أنه سمع من عبد الله بن أحمد بن حنبل ولم يصح ذلك[٢٢].

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: أبو بكر عبد العزيز بن جعفر غلام الخلال له المصنفات الحسنة منها (المقنع) وهو نحو من مِائة جزء وكتاب (الشافي) نحو من ثمانين جزءً و(زاد المسافر)، قال: وله كتاب (الخلاف مع الشافعي) وكتاب (القولين) و(مختصر السنة) وله غير ذلك في التفسير والأصول[٢٣].

قال الإمام الذهبي: }ما جاء بعد أصحاب أحمد مثل الخلال، ولا جاء بعد الخلال مثل عبد العزيز إلا أن يكون أبا القاسم الخرقي{[٢٤].

توفي ببغداد لعشر وقيل لسبع بقين من شوال سنة ثلاث وستين وثلاثمِائة. وقال في علته أنا عندكم إلى يوم الجمعة، فقيل له: يعافيك الله أو كلاماً هذا معناه. فقال: سمعت أبا بكر الخلال يقول: سمعت أبا بكر المروذي يقول: عاش أحمد بن حنبل ثمان وسبعين سنة ومات يوم الجمعة ودفن بعد الصلاة، وعاش أبو بكر المروذي ثمان وسبعين سنة ومات يوم الجمعة ودفن بعد الصلاة، وعاش أبو بكر الخلال ثمان وسبعين سنة ومات يوم الجمعة ودفن بعد الصلاة، وأنا عندكم إلى يوم الجمعة ولي ثمان وسبعين سنة فلما كان يوم الجمعة مات ودفن بعد الصلاة[٢٥].

٤- الحسن بن حامد بن علي بن مروان أبو عبد الله البغدادي:

إمام الحنابلة في زمانه ومدرسهم ومفتيهم. له المصنفات في العلوم المختلفات، له الجامع في المذهب نحواً من أربعمِائة جزء، وله شرح الخرقي، وشرح أصول الدين وأصول

الفقه. سمع أبا بكر بن مالك وأبا بكر بن الشافعي وأبا بكر النجاد وأبا علي بن الصواف وأحمد بن سالم الختلي وآخرين[٢٦]. وكان معظماً في النفوس مقدماً عند السلطان والعامة[٢٧]. وكان يبتدىء في مجلسه بقراءة القران ثم التدريس ثم ينسخ بيده ويقتات من أجرته فسمي الوراق من أجل ذلك. كان رحمه الله تعالى يكثر الحج وهو أكبر تلامذة أبي بكر غلام الخلال[٢٨]. توفي راجعاً من مكة بقرب واقصة[٢٩] سنة ثلاث وأربعمِائة[٣٠].

أما مرحلة المتأخرين ففي هذه المرحلة أصاب الركود جميع المذاهب وضعفت الحركة العلمية بالجملة عن المراحل السابقة، وانشغل الفقهاء بالكتب السابقة وجعلوا عليها الحواشي والشروحات من دون أن يكون هناك أي تجديد، أو إظهار لكتب فقهية أصيلة كما كان في المراحل المتقدمة، ومع ذلك ظهر فقهاء حنابلة كان لهم أثر واضح ومؤثر في المذهب الحنبلي[٣١] مثل:

١- علاء الدين علي بن سليمان أبو الحسن المرداوي:

شيخ المذهب وإمامه ومصححه ومنقحه، صاحب المؤلفات النفيسة، مثل كتاب الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ولد سنة سبع عشرة وثمانمِائة، وتوفي بصالحية دمشق يوم الجمعة سادس جمادى الأولى سنة خمس وثمانين وثمانمائة. ودفن بسفح قاسيون قرب الروضة[٣٢].

٢- شرف الدين أبو النجا موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي ثم الصالحي الحنبلي:

الإمام العلامة مفتي الحنابلة بدمشق وشيخ الإسلام بها، كان إماماً، بارعاً، أصولياً، فقيهاً، محدثاً ورعاً، من تأليفه: كتاب (الإقناع) جرد فيه الصحيح من مذهب الإمام أحمد لم يؤلف أحد مؤلفاً مثله في تحرير النقول وكثرة المسائل، ومنها شرح المفردات، وشرح منظومة الآداب لابن مفلح، وزاد المستقنع في اختصار المقنع، وحاشية على الفروع، وغير ذلك. وتوفي في دمشق يوم الخميس الثاني والعشرين من ربيع الأول ودفن بأسفل الروضة بسفح قاسيون سنة ستين وتسعمِائة[٣٣].

٣- منصور بن يونس بن صلاح الدين حسن بن أحمد بن على بن إدريس البهوتي الحنبلي:

شيخ الحنابلة بمصر وخاتمة علمائهم بها، الذائع الصيت البالغ الشهرة، كان عالماً، عاملاً، ورعاً، متبحراً في العلوم الدينية، صارفاً أوقاته في تحرير المسائل الفقهية، ورحل الناس إليه من الآفاق لأجل أخذ مذهب الإمام أحمد ﷺ فانه انفرد في عصره بالفقه، أخذ عن كثير من المتأخرين من الحنابلة منهم: الجمال يوسف البهوتي، والشيخ عبد الرحمن البهوتى، والشيخ محمد الشامي المرداري، وأكثر أخذه عنه وعنه الشيخ محمد ومحمد بن أبي السرور البهوتيان وابراهيم بن أبى بكر الصالحى وغيرهم. ومن مؤلفاته شرح الإقناع ثلاثة أجزاء، وحاشية على الإقلاع، وشرح على منتهى الإرادات للتقي الفتوحي، وحاشية على المنتهى، وشرح زاد المستنقع للحجاوي، وشرح المفردات للشيخ محمد بن عبد الهادي المقدسي. وكان ممن انتهى إليه الإفتاء والتدريس وكان شيخاً له مكارم دارة وكان في كل ليلة جمعة يجعل ضيافة ويدعو جماعته من المقادسة، وإذا مرض منهم أحد عاده وأخذه إلى بيته ومرضه إلى أن يشفى، وكانت الناس تأتيه بالصدقات فيفرقها على طلبة العلم في مجلسه ولا يأخذ منها شيئاً. وكانت وفاته ضحى يوم الجمعة عاشر شهر ربيع الثاني سنة إحدى وخمسين وألف بمصر [٣٤].

ثالثاً: تعدد الفتوى

للإمام أحمد رحمه الله روايات كثيرة أكثر من غيره من أصحاب المذاهب، وكان لكثرة الروايات المنقولة عنه رحمه الله تعالى أسباب عدَّة دعت إلى تعدد الفتوى وذلك:

١-لوجود أكثر من دليل في المسألة الواحدة فقد يكون في المسألة الواحدة أكثر من حديث فيفتي في كل حديث بما يناسبه، كما في حكم جاحد العارية فللإمام أحمد روايتان:

الأولى: يعد جاحد العارية سارقاً فتقطع يده.

للحديث الذي أخرجه الإمام أحمد والإمام مسلم عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده فأمر الرسول ﷺ أن تقطع يدها[٣٥]، حتى قال الإمام أحمد عنه لا أعرف شيئاً يدفعه[٣٦].

والثانية: لا يعد جاحد العارية سارقاً بل خائناً فلا قطع عليه[٣٧].

وذلك للحديث الذي أخرجه الترمذي عن جَابِرٍ عن النبي ﷺ قال: ليس على خَائِنٍ، ولا مُنْتَهِبٍ، ولا مُخْتَلِسٍ قَطْعٌ[٣٨].

٢-لوجود أكثر من قول للصحابة ﷺ في المسألة الواحدة فيفتي في المسألة الواحدة في كل قول على حده وبما يناسبه كعادة المجتهد، كما في مسائل عدة واضرب مثلاً، قبول توبة الساحر. فللإمام أحمد روايتان لأَنَّ الصحابة ﷺ اختلفوا على رأيين كما جاء في الأثر الذي يرويه الإمام أحمد عن سُفْيَانُ عن عَمْرٍو سمع بَجَالَةَ يقول: كنت كَاتِباً لِجَزْءِ بن مُعَاوِيَةَ عَمِّ الأَحْنَفِ بن قَيْسٍ فَأَتَانَا كِتَابُ عُمَرَ قبل مَوْتِهِ بِسَنَةٍ أن اقْتُلُوا كُلَّ سَاحِرٍ وَرُبَّمَا قال سُفْيَانُ وَسَاحِرَةٍ، وَفَرِّقُوا بين كل ذي مَحْرَمٍ مِنَ الْمَجُوسِ وَانْهَوْهُمْ عَنِ الزَّمْزَمَةِ[٣٩] فَقَتَلْنَا ثلاث سَوَاحِرَ[٤٠].

والأثر الآخر عن عَمْرَةَ قالت: اشْتَكَتْ عَائِشَةُ فَطَالَ شَكْوَاهَا فَقَدِمَ إِنْسَانٌ الْمَدِينَةَ يَتَطَبَّبُ فَذَهَبَ بَنُو أَخِيهَا يَسْأَلُونَهُ عن وَجَعِهاَ، فقال: والله إنكم تَنْعَتُونَ نَعْتَ امْرَأَةٍ مَطْبُوبَةٍ. قال: هذه امْرَأَةٌ مَسْحُورَةٌ سحرتها جَارِيَةٌ لها، قالت: نعم أَرَدْتُ أن تموتي فاعتق. قال: وَكَانَتْ مُدَبَّرَةً، قالت: بِيعُوهَا في أَشَدِّ الْعَرَبِ مَلَكَةً وَاجْعَلُوا ثَمَنَهَا في مِثْلِهَا[٤١]. قال ابن المنذر: لم أجد فيه إجماعاً[٤٢].

٣-أن تكون فتواه بما يناسب السائل ويطابق حالته فالبعض يناسبه التخفيف والرخصة، بينما يناسب الآخر التغليظ[٤٣].

٤-قد يفتي بدليل يظهر له ضعفه أو ضعف دلالته، أو يفتي بقول يظهر له دليل عكس فتواه[٤٤].

٥-وقد يكون للإمام أحمد رأيان أحدهما يستند إلى نص ضعيف، والآخر يستند إلى العرف، أو المصلحة الشرعية[٤٥].

٦-وقد يقول الإمام أحمد عن نص بأنه ضعيف ولا يعمل به، ويقول قولاً آخر مخالفاً للقول الأول كونه له دليل آخر من أدلة الشرع، كما في الصناعة هل هي من شروط الكفاءة في النكاح أو لا، فللإمام أحمد رأيان، الرأي الأول الصناعة شرط. ودليله: ما أخرجه البيهقي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: العرب بعضهم أكفاء لبعض، قبيلة بقبيلة، ورجل برجل، والموالي بعضهم أكفاء لبعض، قبيلة بقبيلة،

ورجل برجل. إلا حائك أو حجام[٤٦]. وهذا حديث ضعيف[٤٧]. حتى قالوا للإمام أحمد: تأخذ بالحديث وأنت تضعفه؟ قال: العمل عليه[٤٨].

والرأي الثاني: إن الصناعة ليست شرط للكفاءة[٤٩].

فقد صرح بضعف النص وله في ذلك رواية، وعمل بالنص الضعيف كون العمل عليه وله في ذلك رواية أخرى. لذلك تعددت الروايات عن الإمام أحمد في المسألة الواحدة، بخلاف باقي المذاهب، ولهذه الأسباب كان للمذهب الحنبلي خصوصيات ميزته عن المذاهب الأخرى. ولا بد للباحث في الفقه الحنبلي من أن يعلم الروايات عن الإمام أحمد، وعن الأدلة التي استدل بها وبنى أقواله وفتواه عليها.

رابعاً: عدم تدوين الإمام أحمد.

كان الإمام أحمد رحمه الله تعالى لشدة ورعه ينهى عن كتابة كلامه ليبقي باب الاجتهاد لمن هو أهل له مفتوحاً، وليعلم القوم أن فضل الله لا ينقطع، وأن خزائنه لم تنفد، على عكس ما يدعيه القاصرون، وينتحله المبطلون، ولحسن نيته قيَّض الله من دون فتاواه وجمعها ورتبها حتى صار له مذهب مستقل معدود بين الأئمة الذين دونوا وألفوا. ثم هيأ الله له أتباعاً وأصحاباً سلكوا في رواياته مسلك الاجتهاد وألفوا في ذلك المطولات والمتوسطات والمختصرات فجزاهم الله خيراً[٥٠]. وسبق أن ذكرنا أبرز الفقهاء الذين جمعوا فقه الإمام أحمد رحمه الله تعالى وأبرز مؤلفاتهم.

خامساً: منع الإمام أحمد رحمه الله تعالى التقليد.

إن النصوص الواردة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في منع التقليد كثيرة منها:

قال أبو داود: }قلت لأحمد: الأوزاعي هو أتبع من مالك؟ (أي أكثر إتِّباعا). قال: لا تقلد دينك أحداً من هؤلاء، ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه فخذ به، ثم التابعي بعد الرجل فيه مخير{[٥١].

وقد فرق أحمد بين التقليد والإتباع. فقال أبو داود: }سمعته يقول: الإتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، ثم هو من بعد في التابعين مخير، وقال أيضاً:

لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا. وقال: }من قلَّة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال{[٥٢].

المبحث الثاني
دراسة مقارنة في المذهب لبعض المسائل الفقهية

اختلف فقهاء الحنابلة من متقدمين ومتأخرين فيما بينهم في مسائل فقهية عدة أذكر منها:

المسألة الأولى: هل يقدم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح أم هما سواء؟

اختلف فقهاء الحنابلة في هذه المسألة على قولين وكما يأتي:

القول الأول: }الأخ الشقيق والأخ لأب سواء في ولاية النكاح{[٥٣]. وهو قول متقدمي الحنابلة [٥٤].

القول الثاني: }يقدم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح{. وهو قول متأخري الحنابلة[٥٥].

الأدلة ومناقشتها:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة عقلية.

إذ قالوا: إنَّ الأخ الشقيق والأخ لأب استويا في الجهة التي تستفاد منها الولاية وهي العصوبة التي من جهة الأب فاستويا في النكاح كما لو كانا من أب، وقرابة الأم لا ترجح لأنها لا مدخل لها في النكاح[٥٦].

ويؤيد قولهم هذا قول سيدنا علي ﷺ: }النكاح إلى العصبات{[٥٧]. وعصبة الرجل: قرابته لأبيه، وسموا عصبة لأنهم عصبوا به. أي أحاطوا به[٥٨].

واستدل أصحاب القول الثاني بأدلة عقلية أيضاً.

فقالوا بالقياس على الميراث إذ أن الأخ الشقيق مقدم على الأخ لأب، لأنه يدلي بقرابتين، والأخ لأب يدلي بقرابة واحدة، وبالقياس على استحقاق الميراث بالولاء، فانه يقدم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب، وإن كان النساء لا مدخل لهن[٥٩].

القول الراجح:

نلاحظ أن أصحاب القول الأول نظروا إلى أن العصوبة هي السبب في ولاية النكاح، وإن الأخ الشقيق والأخ لأب سواء في العصوبة، لأن الأم لا مدخل لها في النكاح واستدلوا كذلك بقول سيدنا علي ﷺ ولكنه غير مخرج في كتب الحديث.

أما أصحاب القول الثاني فالأصل عندهم أن الأخ الشقيق يدلي بقرابتين (من جهة الأب والأم معاً) فيكون أولى، وقياساً على الميراث بالولاء فإن الأخ الشقيق يقدم على الأخ لأب، ونلاحظ أن الحنابلة المتقدمين كانوا يقولون بالمساواة بينهما في حين نرى الحنابلة المتأخرين قدموا الأخ الشقيق على الأخ لأب، والسبب أن العصوبة تغيرت بتغيير الأعراف، وفي زماننا أرى انه يقدم الأخ الشقيق على الأخ لأب، لأن الأخ الشقيق أقرب من الأخ لأب، وقد تصل أنه لا توجد علاقة مع الأخ لأب أصلاً بسبب تغير موازين المجتمع، فالأم التي لا دين لها أصبحت تلعب دوراً مهماً في توطيد العلاقة بين أبنائها وأبناء زوجها من حيث الحب والبغض، لذلك يترجح القول الثاني. والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية: حكم الماء الكثير إذا خالطه بول أو عَذِرَة(٦٠).

اختلف فقهاء الحنابلة من متقدمين ومتأخرين في مسألة الماء الكثير الذي خالطه البول أو العذرة أيكون نجساً أم لا وذلك على قولين وكما يأتي:

القول الأول: نجاسة الماء الكثير إذا خالطه بول أو عذرة. إلا أن يكون مما لا يمكن نزحه لكثرته. وهو قول أكثر المتقدمين(٦١).

القول الثاني: لا ينجس. وعليه جماهير المتأخرين، وهو المذهب عندهم(٦٢).

الأدلة ومناقشتها:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١- ما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هُرَيْرَةَ عن النبي ﷺ قال: }**لَا يَبُولَنَّ أحدكم في الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ منه**{(٦٣).

وجه الدلالة: الحديث يتناول الماء القليل والكثير، وهو خاص بالبول، فحمل عليه الغائط لأنه أسوأ منه(٦٤)، ولأنه ماء حلت فيه نجاسة لا يؤمن انتشارها إليه، فينجس بها كاليسير(٦٥).

والمراد بالبول: بول الآدمي بلا ريب بقرينة ذكر العَذِرَة فإنَّها خاصة بالآدمي[٦٦].

وأما الدائم فهو الراكد وقوله ﷺ: الذي لا يجرى في رواية البخاري: تفسير للدائم وإيضاح لمعناه، ويحتمل أنه احترز به عن راكد لا يجرى بعضه كالبرك ونحوها[٦٧].

واشترط أصحاب هذا القول أن يكون الماء الكثير هو الماء الذي لا يمكن نزحه لكثرته. وقد اختلفوا في المقدار الذي لا يمكن نزحه:

فقال ابن قدامة المقدسي: }ولم أجد عن إمامنا رحمه الله، ولا عن أصحابنا تحديد ما يمكن نزحه بأكثر من تشبيهه بمصانع مكة[٦٨]{[٦٩].

وقدَّره بعضهم بالذي لا يمكن نزحه في الزمن اليسير[٧٠]. والبعض الآخر قدَّره ببئر بضاعة[٧١]. قال أبو داود: }وقدرت أنا بئر بضاعة بردائي مددته عليها ثم ذرعته فإذا عرضها ستة أذرع، وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني إليه هل غير بناؤها عما كانت عليه؟ قال لا{[٧٢]. وسبب تقديره ببئر بضاعة هو ما أخرجه الإمام أحمد وأبو داود عن أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَنَتَوَضَّأُ من بِئْرِ بُضَاعَةَ وَهِيَ بِئْرٌ يُطْرَحُ فيها الْحِيَضُ وَلَحْمُ الْكِلَابِ وَالنَّتْنُ؟ فقال رسول اللَّهِ ﷺ: }**الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ**{[٧٣].

وذهب أصحاب هذا القول إلى أن ما يشق نزحه فلا ينجس إلا بالتغير إجماعاً[٧٤].

قال ابن قدامة المقدسي: }وقال الخلال وحدثنا عن علي رضي الله عنه بإسناد صحيح أنه سئل عن صبي بال في بئر فأمرهم أن ينزحوها ومثل ذلك عن الحسن البصري{[٧٥].

فلو لم يكن البول ينجس الماء الكثير لما أمر سيدنا علي رضي الله عنه بنزح ماء البئر.

أما أصحاب القول الثاني فقد استدلوا:

بما أخرجه الإمام أحمد عن عُبَيْدِ اللَّهِ بن عبد اللَّهِ بن عُمَرَ عن أبيه عبد اللَّهِ بن عُمَرَ قال: سمعت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وهو يُسْأَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ بَالفَلاَةِ مِنَ الأَرْضِ وما يَنُوبُهُ مِنَ الدَّوَابِّ وَالسِّبَاعِ. فقال النبي ﷺ: }**إذا كان الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لم يُنَجِّسْهُ شيء**{[٧٦].

وجه الدلالة:

الحديث بمنطوقه يدلُّ على أن الماء إذا بلغ قلتين لم ينجس بملاقاة النجاسة. ومعناه لم يقبل النجاسة[٧٧]، مع اختلاف الفقهاء في مقدار القلتين.

قال ابن قدامة المقدسي: }وأكثر أهل العلم لا يفرقون بين البول وغيره من النجاسات لقول النبي ﷺ: **(إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس)**ֹ(٧٨)، ولأن بول الآدمي لا يزيد على نجاسة بول الكلب وهو لا ينجس القلتين، فبول الآدمي أولى، وحديث أبي هريرة لا بد من تخصيصه بدليل ما لا يمكن نزحه فيقاس عليه ما بلغ القلتين، أو يخص بخبر القلتين فإن تخصيصه بخبر النبي ﷺ أولى من تخصيصه بالرأي، والتحكم من غير دليل، لأنه لو تساوى الحديثان لوجب العدول إلى القياس على سائر النجاسات(٧٩).

ويجاب عن هذا:

بأن الماء الكثير إذا كان قلتين أو أكثر فوقعت فيه نجاسة لم ينجس إلا بالتغيير، ولكن يستثنى من ذلك فيما إذا كانت النجاسة بولاً أو عذرة مائعة فإنه ينجس وإن لم يتغير إن لم يبلغ الماء حداً يشق معه نزحه، وهذا أشهر الروايات عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى نقلاً واختارها الأكثرون(٨٠).

القول الراجح:

من خلال استعراضنا لأدلة كلا الفريقين تبين لنا أن القول الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول القائلين بنجاسة الماء الكثير إذا خالطه بول أو عذرة. وذلك لقوة أدلتهم لورودها في الصحيحين لا سيما الحديث الأول والذي لم يفرق فيه النبي ﷺ فيما إذا كان الماء قد بلغ القلتين أو أكثر. إلا أنهم اشترطوا أن يكون الماء الكثير مما يشق نزحه فإنه لا ينجس بالإجماع. وهذا لا يعني أن دليل أصحاب القول الثاني غير صحيح فقد رأينا كيف أن أصحاب الحديث قاموا بتصحيحه، إلا أنهم تركوا العمل به لاختلافهم في مقدار القلتين. لذا أرى أن يكون العمل على ما ذهب إليه أصحاب القول الأول لا سيما إذا كانت العذرة مائعة أو رطبة فإنها لا يؤمن أن تصل إلى طرفي الماء الراكد ناهيك عن البول. علماً أن هذا هو أشهر الروايات عن الإمام أحمد رحمه الله. والله تعالى أعلم.

المسألة الثالثة: الكفاءة(٨١) في النكاح.

اختلف فقهاء الحنابلة من متقدمين ومتأخرين في مسألة الكفاءة في النكاح هل هي شرط لصحته أم لا. وذلك على قولين وكما يأتي:

القول الأول: الكفاءة شرط لصحة النكاح. وهو المذهب عند أكثر المتقدمين[٨٢].
القول الثاني: ليست بشرط. وهو المذهب عند أكثر المتأخرين[٨٣].

الأدلة ومناقشتها

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١-ما أخرجه الترمذي قال: حدثنا قُتَيْبَةُ حدثنا عبد الْحَمِيدِ بن سُلَيْمَانَ عن ابن عَجْلَانَ عن ابن وَثِيمَةَ النَّصْرِيِّ عن أبي هُرَيْرَةَ قال: قال رسول اللَّهِ ﷺ: }**إذا خَطَبَ إِلَيْكُمْ من تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَزَوِّجُوهُ، إلا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ في الأرض وَفَسَادٌ عَرِيضٌ**{[٨٤].

وجه الدلالة: الحديث دليل على أن من لا يرضى دينه ولا خلقه لا يزوج[٨٥].

٢- ما أخرجه الدار قطني عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: }**لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء، ولا يزوجهن إلا الأولياء، ولا مهر دون عشرة دراهم**{[٨٦].

وجه الدلالة: الحديث فيه دليل على منع نكاح النساء من غير الأكفاء، وكذلك منع النساء من تزويج نفسها لئلا تضعها في غير كفء لا سيما (البكر) منهن[٨٧].

٣-ما أخرجه الطبراني عن أبي لَيْلَى الْكِنْدِيِّ قال: أَقْبَلَ سَلْمَانُ ؓ في اثْنَيْ عَشَرَ رَاكِبًا أو ثَلاثَةَ عَشَرَ رَاكِبًا من أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فلما حَضَرَتِ الصَّلاةُ قالوا: تَقَدَّمْ يا أَبَا عبد اللَّهِ. قال: }إِنَّا لا نَؤُمُّكُمْ، وَلا نَنْكِحُ نِسَاءَكُمْ. إِنَّ اللَّهَ عز وجل هَدَانَا بِكُمْ{[٨٨].

وجه الدلالة: الحديث يدل على أن العربية من الكفاءة بالنسبة إلى العجمي، وهي شرط لصحة النكاح[٨٩].

وروي عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال: }**إذا تزوج المولى العربية فرق بينهما**{[٩٠].

}ولأن العرب يعتمدون الكفاءة في النسب ويأنفون من نكاح الموالي ويرون ذلك نقصاً وعاراً، والعرب قريش وغيرهم بعضهم لبعض أكفاء وسائر الناس بعضهم لبعض أكفاء{[٩١].

هذا وقد ورد عن الأمام أحمد رحمه الله تعالى أن الكفاءة هي الدين والمنصب (النسب)، وهذا إحدى الروايتين عنه.

أمـا فـي الـدين: فلقـول الله سـبحانه وتعـالى ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ ﴿١٨﴾ ﴾[٩٢]. فلا تزوج عفيفة بفاجر لأنه مردود الشهادة[٩٣].

وأما في المنصب: وهو (النسب) فلأن العرب يعدُّون الكفاءة في النسب ويأنفون من نكاح الموالي ويرون ذلك نقصاً وعاراً[٩٤].

والرواية الثانية: تعتبر الكفاءة في خمسة أشياء: الشيئين المذكورين والحرية، والصناعة، واليسار[٩٥].

أما الحرية: فلا يكون المولى والعجمي كفء لعربية. لما ذكرنا من الأحاديث السابقة.

وأما الصناعة: فلا يكون صاحب صناعة دنيئة كالحجام، والكساح[٩٦]، والزبال، والحائك كفء لمن هو أعلى منه. لأن ذلك نقص في عرف الناس أشبه نقص السبب[٩٧].

وهذا كله سنجيب عليه بذكر أدلة أصحاب القول الثاني بإذنه تعالى.

وأما اليسار: فلأن في عرف الناس التفاضل بذلك. فقد قال رسول الله ﷺ لفاطمة بنت قيس رضي الله عنها حين أخبرته أن معاوية خطبها: }أما معاوية فصعلوك لا مال له{[٩٨][٩٩].

أما أصحاب القول الثاني فقد استدلوا بما يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾[١٠٠].

وجه الدلالة: }في هذه الآية ما يدلك على أن التقوى هي المراعي عند الله تعالى وعند رسوله دون الحسب والنسب، وقريء (أن) بالفتح كأنه قيل: لم يتفاخر بالأنساب، قيل: لأن أكرمكم عند الله أتقاكم، لا أنسبكم{[١٠١].

وقد زوج النبي ﷺ ابنتيه من عثمان بن عفان ﷺ ومن أبي العاص، ونسبه من فوق نسبهما[١٠٢].

والذي أراه أنَّ هذه الآية تصحُّ دليلاً لأصحاب القول الأول وليس لأصحاب القول الثاني، كونها تدل على أن أكرم الناس هو أتقاهم، ومما لا شك فيه أنَّ التقي هو صاحب الدين والخلق، وهو الذي أمر النبي ﷺ بتزويجه إذا خطب.

٢-ما أخرجه مسلم عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن زوجها طلقها ثلاثاً فقال لها رسول الله ﷺ: اعتدي عِنْدَ ابن أُمِّ مَكْتُومٍ فإنه رَجُلٌ أَعْمَى تَضَعِينَ ثِيَابَكِ. فإذا حَلَلْتِ

فآذنينى. قالت: فلما حَلَلْتُ ذَكَرْتُ له أَنَّ مُعَاوِيَةَ بن أبي سُفْيَانَ، وَأَبَا جَهْمٍ خَطَبَانِي، فقال رسول اللَّهِ ﷺ: أَمَّا أبو جَهْمٍ فلا يَضَعُ عَصَاهُ عن عَاتِقِهِ، وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لا مَالَ له. أنكحي أُسَامَةَ بن زَيْدٍ، فَكَرِهْتُهُ، ثُمَّ قال: انْكِحِي أُسَامَةَ، فَنَكَحْتُهُ فَجَعَلَ الله فيه خَيْرًا وَاغْتَبَطْتُ(١٠٣).

٣-عن عَائِشَةَ رضي الله عنها زَوْجِ النبي ﷺ أَنَّ أَبَا حُذَيْفَةَ وكان مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مع رسول اللَّهِ ﷺ تَبَنَّى سَالِمًا وَأَنْكَحَهُ بِنْتَ أَخِيهِ هِنْدَ بِنْتَ الْوَلِيدِ بن عُتْبَةَ، وهو مَوْلًى لِامْرَأَةٍ من الْأَنْصَارِ(١٠٤).

وجه الدلالة: الحديثان يدلان على أن النكاح يصح مع فقد الكفاءة في النسب(١٠٥).

٤-وزوَّجَ النبي ﷺ مولاه زيد بن حارثة رضي الله عنه ابنة عمته زينب بنت جحش الأسدية(١٠٦).

٥-وأخرج الدار قطني عَنْ حَنْظَلَةَ بن أبي سُفْيَانَ الْجُمَحِيِّ عن أُمِّهِ قالت: رأيت أُخْتَ عبد الرحمن بن عَوْفٍ تَحْتَ بِلَالٍ(١٠٧).

فكل هذه وغيرها من الأدلة التي دلت على أن الكفاءة ليست شرطاً لصحة النكاح، فلو كانت شرطاً لصحته ما أمر النبي ﷺ بتزويج أسامة وأبيه رضي الله عنهما من نساء قرشيات.

هذا وأن الكفاءة ليست شرطاً في حقها للرجل لا سيما صاحب النسب الشريف، فقد تزوج النبي ﷺ بصفية بنت حيي، وتسرى بالإماء، وهو من هو ﷺ(١٠٨).

أما الكفاءة في الصنعة فغير ثابتة، أي أنها تتغير بتغير الأحوال، فقد أمر النبي ﷺ بتزويج أبا هند الحجام. فقد أخرج أبو داود عن أبي هُرَيْرَةَ: أَنَّ أَبَا هِنْدٍ حَجَمَ النبي ﷺ في الْيَافُوخِ فقال النبي ﷺ: **{يا بَنِي بَيَاضَةَ أَنْكِحُوا أَبَا هِنْدٍ وَأَنْكِحُوا إليه}. قال: {وَإِنْ كان في شَيْءٍ مِمَّا تَدَاوُونَ بِهِ خَيْرٌ فَالْحِجَامَةُ}**(١٠٩). ومن المعلوم أن كسب الحجام مختلف فيه بين الحرمة والكراهة(١١٠).

أما في زماننا هذا فليست الكفاءة بشرط لصحة النكاح عند أغلب النساء لا سيما الكفاءة في الصنعة بسبب كثرة البطالة وقلة الأعمال التي يحصل عليها الرجال هذه الأيام، فلو كانت شرطاً لأدى ذلك إلى بقاء النساء دون زواج، لأن القلة القليلة منهن من تجد كفئاً لها في أيامنا هذه والله المستعان.

القول الراجح:

بعد عرض أدلة كلا الفريقين تبين لنا أن القول الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني القائلين أن الكفاءة ليست شرطاً لصحة النكاح، وذلك لقوة أدلتهم ولفعل النبي ﷺ إذ زوج مولاه زيد بن حارثة ﷺ ابنة عمته زينب بنت جحش الأسدية، وكذلك زوج النبي ﷺ ابنتيه من عثمان بن عفان ﷺ ومن أبي العاص، ونسبه من فوق نسبهما، والذي أراه: إن وجد الكفؤ فبها، وإن لم يوجد فتترك المسألة للعرف، فإذا كان أهل البلد يرضون بتزويج نسائهم من غير الكفؤ عمل بحسب عرفهم، كما هو الحال في بلدنا هذه الأيام فنجد المعلمة والمدرسة تتزوج بسائق سيارة الأجرة، أو بمن لا صنعة له، أو بمن يعمل بأجر يومي، وذلك أولى من أن تترك النساء بغير زواج بحجة عدم وجود الكفؤ فيعم الفساد أهل ذلك البلد وهذا ما لا يرضاه ديننا الحنيف. والله تعالى أعلم.

المسألة الرابعة: أخذ السواك باليد.

اختلف فقهاء الحنابلة من متقدمين ومتأخرين في مسألة أخذ السواك (الإستياك) هل هو باليد اليمنى أم اليسرى؟ وذلك على قولين وكما يأتي:

القول الأول: إرصاد اليد اليمنى للسواك. صرح بذلك طائفة من المتأخرين(١١١).

القول الثاني: الأفضل أن يستاك باليسرى. وهو الصحيح من المذهب عند المتقدمين(١١٢).

الأدلة ومناقشتها:

استدل أصحاب القول الأول: بما أخرجه البخاري ومسلم عن عَائِشَةَ قالت: كان النبي ﷺ يُحِبُّ التَّيَمُّنَ ما اسْتَطَاعَ في شَأْنِهِ كُلِّهِ في طُهُورِهِ، وَتَرَجُّلِهِ(١١٣)، وَتَنَعُّلِهِ(١١٤).

وزاد أبو داود فيه عن مسلم بن إبراهيم عن شعبة (وسواكه)(١١٥).

وجه الدلالة: قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: }هذه قاعدة مستمرة في الشرع وهي إنما كان من باب التكريم، والتشريف كلبس الثوب، والسراويل، والخف، ودخول المسجد، والسواك، والاكتحال، وتقليم الأظفار، وقص الشارب، وترجيل الشعر: وهو مشطه، ونتف الإبط، وحلق الرأس، والسلام من الصلاة، وغسل أعضاء الطهارة، والخروج من الخلاء، والأكل، والشرب، والمصافحة، واستلام الحجر الأسود وغير ذلك مما هو في معناه يستحب التيامن فيه{(١١٦).

ويجاب عنه: أن هذا الحديث يحمل على أنه ﷺ كان يبدأ بشق فمه الأيمن في السواك، وليس المراد منه بيده اليمنى(١١٧).

أما أصحاب القول الثاني فقالوا: إن الإستياك من باب إماطة الأذى. فهو كالإستنثار، والإمتخاط، ونحو ذلك مما فيه إزالة الأذى وذلك باليسرى كما أن إزالة النجاسات كالإستجمار، ونحوه باليسرى وإزالة الأذى واجبها ومستحبها باليسرى(١١٨).

القول الراجح: بعد استعراض أقوال وأدلة كلا الفريقين تبين لنا أن القول الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول القائلين بإرصاد اليد اليمنى للسواك وذلك لقوة أدلتهم كونها وردت في الصحيحين، كما وأن الإستياك يُعدُّ عبادة فمن باب أولى أن يكون باليمنى لأنه ﷺ كان يحب التيمن ما استطاع في شأنه كله وكما بيناه آنفاً. والله تعالى أعلم.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

فيما يأتي أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال كتابتي لهذا البحث:

١-إن من أهم أسباب الخلاف الفقهي بين متقدمي الحنابلة ومتأخريهم هو: تعدد الفتوى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في المسألة الواحدة.

٢-وإن من أسباب تعدد الفتوى عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى هو: وجود أكثر من قول للصحابة ﷺ في المسألة الواحدة، فيفتي رحمه الله في المسألة الواحدة في كل قول على حده وبما يناسبه كعادة المجتهد.

٣-إن الأمام أحمد رحمه الله تعالى ولشدة ورعه كان ينهى عن كتابة كلامه، وكذلك كان ينهى عن التقليد شأنه شأن بقية أهل العلم من أصحاب المذاهب الأخرى لكي يبقى باب الإجتهاد مفتوحاً على مصراعيه لمن جاء بعدهم.

٤-المتأخرون كذلك بما يتناسب وعصرهم، مما يجعل الباحث في مسائل الفقه الحنبلي يجد فتاوى متعددة في المسألة الواحدة.

٥-إن سعة الفقه الإسلامي وعظمته تتجلى هنا أي في تعدد الفتوى مما يسهل على الأمة العمل بما يتناسب وعصرهم ودفع الحرج عنهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين...

الهوامش

(١) تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية) ٢٧٤/٢٣، مادة (خ ل ف).

(٢) الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالكويت، (وزارة الأوقاف بالكويت) ٢٩٢/٢.

(٣) سورة مريم: ٣٧، سورة الزخرف: ٦٥.

(٤) سورة هود: ١١٨.

(٥) المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، (دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت– لبنان) ١٥٦/١.

(٦) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٩٢/٢.

(٧) اختلاف الفقهاء وأثره في اختلاف العاملين للإسلام: بحث للدكتور عبد الله الفقيه، موسوعة البحوث والمقالات العلمية، جمع وإعداد: الباحث في القرآن والسنة علي بن نايف الشحود، ص١.

(٨) سورة النساء: ٢٠.

(٩) سورة الزمر: ٣٠.

(١٠) اختلاف الفقهاء وأثره في اختلاف العاملين للإسلام ص٢ وما بعدها.

(١١) ينظر: القول الجلي في معرفة الفقه الحنبلي: بحث للدكتور سعيد محي الدين سعيد المجمعي، (مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، يصدرها ديوان الوقف السني، العدد الخامس والعشرون– ١٤٣٢هـ/٢٠١١م) ص١٤٥.

(١٢) ينظر: سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، ط٩ (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ) ٢٩٧/١٤.

(١٣) ينظر: مناقب الإمام أحمد: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (مكتبة الخانجي وحمدان– بيروت، ١٣٩٩هـ) ص٥١٢، إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، ابن القيم، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (دار الجيل، بيروت) ٢٩/١، معجم الكتب: يوسف بن حسن بن عبد الهادي، تحقيق: يسري عبد الغني البشري (مكتبة ابن سينا، مصر) ٥٥/١.

(١٤) ينظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط٢، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ) ١٢٥/١.

(١٥) ينظر: السنة: أحمد بن محمد بن هارون الخلال، تحقيق: عطية الزهراني، ط١ (دار الراية– الرياض، ١٤١٠هـ) ٢٤٦/١.

(١٦) دفن الإمام أحمد رحمه الله تعالى بمقبرة باب حرب، وباب حرب منسوب إلى حرب ابن عبد الله أحد أصحاب أبي جعفر المنصور، وإلى حرب هذا تنسب المحلة المعروفة بالحربية، وتقع محلة الحربية في المنطقة الشمالية من مدينة بغداد المدورة، وهذه المحلة الآن تشغلها المناطق المحصورة بين ساحة الزهراء في الكاظمية وساحة الشاعر عبد المحسن الكاظمي وما يحيط بها من مناطق. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء الزمان: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس (دار الثقافة، بيروت) ٦٤/١– ٦٥، بغداد منذ تأسيسها حتى الوقت الحاضر، الدكتور حسين أمين، (مطبعة المجمع العلمي العراقي– بغداد، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ص١٦٥.

(١٧) طبقات الحنابلة: محمد بن أبي يعلى أبو الحسين، تحقيق: محمد حامد الفقي (دار المعرفة، بيروت) ١٥/٢.

(١٨) ينظر: المدخل ٤٢٤/١.

(١٩) ينظر: طبقات الحنابلة ٢/ ٧٥، المدخل ٢٢٧/١.

(٢٠) ينظر: المدخل ٤٢٥/١.

(٢١) ينظر: تاريخ بغداد: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (دار الكتب العلمية– بيروت) ٢٣٤/١١.

(٢٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ١٤٣/١٦.

(٢٣) ينظر: تاريخ بغداد ٤٥٩/١٠.

(٢٤) ينظر: سير أعلام النبلاء ١٤٤/١٦.

(٢٥) ينظر: تاريخ بغداد ٤٥٩/١٠.

(٢٦) ينظر: طبقات الحنابلة ١٧١/٢.

(٢٧) ينظر: تاريخ بغداد ٣٠٣/٧.

(٢٨) ينظر: سير أعلام النبلاء ٢٠٣/١٧.

(٢٩) واقصة منزل بطريق مكة وقبل العقبة. ينظر: معجم البلدان: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (دار الفكر، بيروت) ٣٥٤/٥، طبقات الحنابلة ١٧٧/٢.

(٣٠) ينظر: المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد: الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد ابن عبد الله بن محمد بن مفلح، تحقيق: د.عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط١ (مكتبة الرشد، الرياض– السعودية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م) ٣١٩/١ – ٢٣٠.

(٣١) ينظر: القول الجلي في معرفة الفقه الحنبلي ص١٥٠.

(٣٢) ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، ط١ (دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦هـ) ٣٣٩/٧– ٣٤٠– ٣٤١– ٣٤٢.

(٣٣) ينظر: شذرات الذهب ٣٢٧/٨.

(٣٤) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: المحبي (دار صادر، بيروت) ٤٢٦/٤.

(٣٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (مؤسسة قرطبة– مصر) ١٦٢/٦، حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، رقم الحديث (٢٥٣٣٦)، صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء التراث العربي، بيروت) ١٣١٦/٣، كتاب الحدود: بَاب قَطْعِ السَّارِقِ الشَّرِيفِ وَغَيْرِهِ وَالنَّهْيِ عن الشَّفَاعَةِ في الْحُدُودِ، رقم الحديث (١٦٨٨).

(٣٦) المغني: لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الحنبلي، تحقيق: الدكتور محمد شرف الدين خطاب، الدكتور السيد محمد السيد (دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ٢٨٠/١٢– ٢٨١.

(٣٧) ينظر: الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد (المكتب الاسلامي، بيروت) ١٧٤/٤.

(٣٨) سنن الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، (دار إحياء التراث العربي، بيروت) ٥٢/٤، كتاب الحدود، بَاب ما جاء في الْخَائِنِ وَالْمُخْتَلِسِ وَالْمُنْتَهِبِ، رقم الحديث (١٤٤٨). قال أبو عِيسَى: هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالْعَمَلُ على هذا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ.

(٣٩) الزمزمة: هي كلام المجوس عند مأكلهم وغير ذلك وهو كلام لا يتبين حروفه. ينظر: طلبة الطلبة في الإصطلاحات الفقهية: نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك (دار النفائس، عمان، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م) ١٣٣/١.

(٤٠) ينظر: مسند الإمام أحمد ١٩٠/١، حديث عبد الرحمن بن عَوْفٍ الزهري ﷺ، رقم الحديث (١٦٥٧). ذكر البيهقي أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قال: بجالة رجل ليس بالمشهور، ولسنا نحتج برواية رجل مجهول ليس بالمشهور، ولا نعرف أن جزي بن معاوية كان لعمر بن الخطاب عاملاً. ينظر: معرفة السنن والآثار عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: الحافظ الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو أحمد، البيهقي، الخسروجردي، تحقيق: سيد كسروي حسن (دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان) ٣٧٣/٦.

(٤١) ينظر: المصدر السابق نفسه ٤٠/٦، حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، رقم الحديث (٢٤١٧٢). قال الهيثمي: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح. ينظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي (دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة- بيروت، ١٤٠٧هـ) ٢٤٩/٤.

(٤٢) الإجماع: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، ط٣، (دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠٢هـ) ص١٢٦.

(٤٣) ينظر: القول الجلي في معرفة الفقه الحنبلي ص١٥٣.

(٤٤) ينظر: المصدر السابق نفسه الصفحة نفسها.

(٤٥) المصدر السابق نفسه الصفحة نفسها.

(٤٦) سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (مكتبة دار الباز– مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) ١٣٤/٧، كتاب النكاح، باب اعتبار الصنعة في الكفاءة، رقم الحديث (١٣٥٤٧). قال البيهقي: هذا منقطع بين شجاع وبن جريج حيث لم يسم شجاع بعض أصحابه.

(٤٧) التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، (المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م) ١٦٤/٣.

(٤٨) شرح الزركشي على مختصر الخرقي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط١ (دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م) ٣٣٨/٢.

(٤٩) ينظر المصدر السابق نفسه ٣٤٠/٢.

(٥٠) ينظر: المدخل إلى فقه الإمام أحمد ٤٤/١ – ٤٥.

(٥١) ينظر: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، ط١ (دار القلم، الكويت، ١٣٩٦هـ) ٦٠/١.

(٥٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٢٠١/٢.

(٥٣) ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي ابن سليمان المرداوي أبو الحسن، تحقيق: محمد حامد الفقي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت) ٦٩/٨، شرح الزركشي ٣٠/٥.

(٥٤) ينظر: الفروع: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، ط١ (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ) ١٣٤/٥.

(٥٥) ينظر: الإنصاف ٦٩/٨، شرح الزركشي ٣٠/٥.

(٥٦) ينظر: شرح الزركشي ٣٢٤/٢.

(٥٧) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، تحقيق: د.محمد محمد تامر (دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٤م) ٣٦٥/٣، أورده ابن حجر في الدراية وقال: لم أجده. ينظر: الدراية في تخريج

أحاديث الهداية: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، (دار المعرفة، بيروت) ٦٢/٢.

(٥٨) ينظر: طلبة الطلبة ١٣١/١.

(٥٩) ينظر: شرح الزركشي ٣٢٤/٢.

(٦٠) العذرة: غائط الإنسان الذي يلقيه. ينظر: لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ط١ (دار صادر، بيروت) ٥٥٤/٤ مادة (عذر)، تاج العروس ٥٥٣/١٢ مادة (عذر).

(٦١) ينظر: الفروع ٥٨/١، الروض المربع شرح زاد المستقنع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، (مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٠هـ) ٢٠/١.

(٦٢) ينظر: الفروع ٥٨/١، الإنصاف ٥٩/١.

(٦٣) متفق عليه: صحيح البخاري: للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ط٢، (دار ابن رجب– المنصورة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م) ٥٥/١، كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، رقم الحديث (٢٣٩)، صحيح مسلم ٢٣٥/١: كتاب الطهارة، بَاب النَّهْيِ عن الْبَوْلِ في الْمَاءِ الرَّاكِدِ، رقم الحديث (٢٨٢). وفي البخاري: الذي لا يجري.

(٦٤) ينظر: شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ط٢ (عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٦م) ٢٢/١.

(٦٥) ينظر: المغني ٣٢/١.

(٦٦) ينظر: الإنصاف للمرداوي ٦٠/١.

(٦٧) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: الإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تقديم وتقريظ وتعريف: د.وهبة الزحيلي (المطبعة العصرية، صيدا– لبنان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ٥٢٢/١– ٥٢٣.

(٦٨) وهي المصانع التي جعلت مورداً للحاج بطريق مكة يصدرون عنها ولا ينفذ ما فيها. ينظر: المبدع في شرح المقنع: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق (المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ) ٥٥/١.

(٦٩) المغني: ٦٨/١.

(٧٠) ينظر: الإنصاف للمرداوي ٦١/١.

(٧١) ينظر: شرح الزركشي ١٧/١.

(٧٢) سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (دار الفكر، بيروت) ١٨/١.

(٧٣) مسند أحمد بن حنبل: ٣١/٣، مسند أبي سعيد الخدري ﷺ، رقم الحديث (١١٢٧٥)، سنن أبي داود: ١٧/١، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، رقم الحديث (٦٦). قال الحافظ ابن حجر: صححه الإمام أحمد. ينظر: التلخيص الحبير ١٣/١.

(٧٤) ينظر: شرح الزركشي ١٧/١.

(٧٥) المغني: ٦٦/١– ٦٧. وأخرجه ابن أبي شيبة عن طريق خَالِدِ بن سَلَمَةَ: أَنَّ عَلِيًّاً سُئِلَ عن صَبِيٍّ بَالَ في الْبِئْرِ. قال: يُنْزَحُ. ينظر: المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١ (مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ) ١٥٠/١، كتاب الطهارات، في الْفَأْرَةِ وَالدَّجَاجَةِ واشباههما تَقَعُ في الْبِئْرِ، رقم الجديث (١٧٢٠).

(٧٦) مسند أحمد بن حنبل: ٢٦/٢، مسند عبد اللَّهِ بن عُمَرَ بن الْخَطَّابِ رضي الله عنهما، رقم الحديث (٤٨٠٣). قال الخطابي: يكفي شاهداً على صحة هذا الحديث أن نجوم أهل الحديث صحَّحوه وقالوا به واعتمدوه في تحديد الماء وهم القدوة وعليهم المعول في هذا الباب، فممن ذهب إليه الشافعي وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيد، وابن خزيمة، وغيرهم. وقال عبد الحق: حديث صحيح، وقال النووي في كلامه على سنن أبي داود: هذا الحديث حَسَّنه الحفَّاظ وصحَّحوه، ولا تُقبل دعوى من ادَّعى اضطرابه. ينظر: المجموع شرح المهذب: للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، ط١ (دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان) ٣٩/١، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، ط١ (دار الهجرة للنشر والتوزيع– الرياض– السعودية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ٤٠٩/١.

(٧٧) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلاء (دار الكتب العلمية، بيروت) ١٨٠/١.

(٧٨) الحديث سبق تخريجه. ينظر: هامش رقم (١).

(٧٩) المغني ٦٧/١.

(٨٠) ينظر: شرح الزركشي ١٦/١.

(٨١) الكفاءة في النكاح: وهو أن يكون الزوج مساوياً للمرأة في حسبها، ودينها، ونسبها، وبيتها، وغير ذلك. ينظر: لسان العرب ١٣٩/١ مادة (كفأ).

(٨٢) ينظر: الإنصاف للمرداوي ١٠٥/٨، شرح منتهى الإرادات ٦٤٩/٢.

(٨٣) ينظر: الإنصاف للمرداوي ١٠٦/٨، كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس ابن إدريس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال (دار الفكر- بيروت، ١٤٠٢هـ) ٦٧/٥.

(٨٤) سنن الترمذي: ٣٩٤/٣، كتاب النكاح، بَاب ما جاء إذا جاءكم من تَرْضَوْنَ دينة فَزَوِّجُوهُ، رقم الحديث (١٠٨٤). قال أبو عِيسَى: حَدِيثُ أبي هُرَيْرَةَ قد خُولِفَ عبد الْحَمِيدِ ابن سُلَيْمَانَ في هذا الحديث.

(٨٥) ينظر: شرح الزركشي ٣٣٥/٢، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١ (دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٠٥هـ) ٢٩٢/٢.

(٨٦) سنن الدار قطني: علي بن عمر أبو الحسن الدار قطني البغدادي، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني (دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م) ٢٤٤/٣، كتاب النكاح، باب المهر، رقم الحديث (١١). الحديث ضعيف، لأن فيه مبشر بن عبيد قال عنه الدارقطني: متروك الحديث أحاديثه لا يتابع عليها.

(٨٧) ينظر: منار السبيل في شرح الدليل: إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، تحقيق: عصام القلعجي، ط٢ (مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٥هـ) ١٧٤/٢.

(٨٨) المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢ (مكتبة الزهراء، الموصل، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م) ٢١٧/٦، من أَخْبَارِ سلمان (سليمان) وَوَفَاتِهِ، رقم الحديث (٦٠٥٣). أبو ليلى الكندي ضعفه ابن معين. ينظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١٥٦/٢.

(٨٩) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط٢ (مطبعة السنة المحمدية– القاهرة، ١٣٦٩هـ) ١٥٩/١.

(٩٠) المغني ١٦١/٩.

(٩١) شرح منتهى الإرادات ٢٥٠/٢.

(٩٢) سورة السجدة: ١٨.

(٩٣) ينظر: منار السبيل ١٤٧/٢.

(٩٤) ينظر: شرح الزركشي ٣٣٧/٢.

(٩٥) ينظر: الإنصاف للمرداوي ١٠٨/٨.

(٩٦) الكُسَاحَة: الكُنَاسَة: ينظر: تاج العروس ٧٣/٧، مادة (كسح).

(٩٧) ينظر: منار السبيل ١٤٧/٢.

(٩٨) صحيح مسلم ١١١٤/٢، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، رقم الحديث (١٤٨٠).

(٩٩) ينظر: شرح الزركشي ٣٣٨/٢.

(١٠٠) سورة الحجرات: ١٣.

(١٠١) الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (دار الشعب– القاهرة) ٣٤٥/١٦.

(١٠٢) ينظر: شرح الزركشي ٣٣٥/٢.

(١٠٣) الحديث سبق تخريجه. ينظر: ص٢٨ هامش رقم (٣).

(١٠٤) صحيح البخاري: ٨٢٤/٢، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، رقم الحديث (٤٠٠٠).

(١٠٥) ينظر: كشاف القناع ٦٧/٥.

(١٠٦) ينظر: الكافي في فقه ابن حنبل ٣٠/٣.

(١٠٧) سنن الدار قطني: ٣٠١/٣، كتاب النكاح باب المهر، رقم الحديث (٢٠٧).

(١٠٨) ينظر: كشاف القناع ٦٨/٥.

(١٠٩) سنن أبي داود: ٢/٢٣٣، كتاب النكاح، باب في الأكفاء، رقم الحديث (٢١٠٢). الحديث اسناده حسن. ينظر: ٣/١٦٤.
(١١٠) ينظر: شرح الزركشي ٢/١٨٩، كشاف القناع ٣/٥٥٩.
(١١١) ينظر: الإنصاف للمرداوي ١/١٢٨.
(١١٢) ينظر: كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: أحمد بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (مكتبة ابن تيمية) ٢١/١٨٠، الإنصاف للمرداوي ١/١٢٨.
(١١٣) الترجل والترجيل: تسريح الشعر وتنظيفه وتحسينه. ينظر: لسان العرب ١١/٢٧٠.
(١١٤) متفق عليه: صحيح البخاري ١/٩٤، كتاب الصلاة، باب التيمن في دخول المسجد وغيره، رقم الحديث (٤٢٦)، صحيح مسلم كتاب الطهاره، باب التيمن في الطهور وغيره، رقم الحديث (٢٦٨).
(١١٥) سنن أبي داود ٤/٧٠، كناب اللباس، باب في الإنتعال، رقم الحديث (٤١٤٠).
(١١٦) شرح النووي على صحيح مسلم ١/٥٠٢.
(١١٧) ينظر: كشاف القناع ١/٧٣.
(١١٨) ينظر: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ٢١/١٠٨، شرح العمدة في الفقه: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: د.سعود صالح العطيشان، ط١ (مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ) ١/٢٢٤.

المصادر

القرآن الكريم.

١-الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر (ت٣١٨هـ)، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، ط٣، (دار الدعوة– الإسكندرية، ١٤٠٢هـ).

٢-اختلاف الفقهاء وأثره في اختلاف العاملين للإسلام، بحث للدكتور عبد الله الفقيه، موسوعة البحوث والمقالات العلمية، جمع وإعداد: الباحث في القرآن والسنة علي بن نايف الشحود.

٣- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، ابن القيم (ت٧٥١هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (دار الجيل- بيروت).

٤- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط٢ (مطبعة السنة المحمدية- القاهرة، ١٣٦٩هـ).

٥- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي (دار إحياء التراث العربي- بيروت).

٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، تحقيق: د.محمد محمد تامر، (دار الحديث- القاهرة، ٢٠٠٤م).

٧- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملقن (ت٨٠٤هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر ابن كمال، ط١، (دار الهجرة للنشر والتوزيع- الرياض- السعودية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٨- بغداد منذ تأسيسها حتى الوقت الحاضر، الدكتور حسين أمين (مطبعة المجمع العلمي العراقي- بغداد، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

٩- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية).

١٠- تاريخ بغداد، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، (دار الكتب العلمية- بيروت).

١١-تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلاء (ت١٣٥٣هـ)، (دار الكتب العلمية- بيروت).

١٢- التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني (المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).

١٣- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، (دار الشعب- القاهرة).

١٤- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد بن فضل الله بن محب الله المحبي الحنفي (ت١١١١هـ)، (دار صادر- بيروت).

١٥- الدراية في تخريج أحاديث الهداية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني (دار المعرفة- بيروت).

١٦- الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، (مكتبة الرياض الحديثة- الرياض، ١٣٩٠هـ).

١٧- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (دار الفكر- بيروت).

١٨- سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (مكتبة دار الباز- مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

١٩- سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون (دار إحياء التراث العربي- بيروت).

٢٠- سنن الدار قطني: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني (دار المعرفة- بيروت، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م).

٢١- السنة: أحمد بن محمد بن هارون الخلال (ت٣١١هـ)، تحقيق: عطية الزهراني، ط١ (دار الراية- الرياض، ١٤١٠هـ).

٢٢- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، ط٩ (مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٤١٣هـ).

٢٣- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١ (دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٠٥هـ).

٢٤- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، ط١ (دار بن كثير- دمشق، ١٤٠٦هـ).

٢٥- شرح الزركشي على مختصر الخرقي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت٧٧٢هـ)، قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط١ (دار الكتب العلمية- لبنان- بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٢٦- شرح العمدة في الفقه، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: د.سعود صالح العطيشان، ط١ (مكتبة العبيكان- الرياض، ١٤١٣هـ).

٢٧- شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور ابن يونس ابن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، ط٢ (عالم الكتب- بيروت، ١٩٩٦م).

٢٨- شرح النووي على صحيح مسلم: الإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تقديم وتقريظ وتعريف: د.وهبة الزحيلي (المطبعة العصرية- صيدا- لبنان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

٢٩- صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، ط٢ (دار ابن رجب- المنصورة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

٣٠- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء التراث العربي- بيروت).

٣١- طبقات الحنابلة: محمد بن أبي يعلى أبو الحسين (ت٥٢٦هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي (دار المعرفة- بيروت).

٣٢- طلبة الطلبة في الإصطلاحات الفقهية، نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي (ت٥٣٧هـ)، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك (دار النفائس- عمان، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٣٣- الفروع، محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله (ت٧٦٣هـ)، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، ط١ (دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤١٨هـ).

٣٤- القول الجلي في معرفة الفقه الحنبلي، بحث للدكتور سعيد محي الدين سعيد المجمعي (مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، يصدرها ديوان الوقف السني، العدد الخامس والعشرون- ١٤٣٢هـ/٢٠١١م).

٣٥- القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، ط١ (دار القلم الكويت، ١٣٩٦هـ).

٣٦- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد (المكتب الاسلامي- بيروت).

٣٧- كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن تيمية الحراني أبو العباس (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (مكتبة ابن تيمية).

٣٨- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال (دار الفكر- بيروت، ١٤٠٢هـ).

٣٩- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت٧١١ هـ)، ط١ (دار صادر- بيروت).

٤٠- المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، ط١ (دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان).

٤١- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران الدمشقي (ت١٣٤٦هـ)، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط٢ (مؤسسة الرسالة- بيروت، ١٤٠١هـ).

٤٢- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت٢٤١هـ) (مؤسسة قرطبة- مصر).
٤٣- المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١ (مكتبة الرشد- الرياض، ١٤٠٩هـ).
٤٤- معجم البلدان، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (دار الفكر- بيروت).
٤٥- المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، (مكتبة الزهراء- الموصل، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م).
٤٦- معجم الكتب، يوسف بن حسن بن عبد الهادي، تحقيق: يسري عبد الغني البشري (مكتبة ابن سينا- مصر).
٤٧- معرفة السنن والآثار عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الحافظ الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو أحمد البيهقي الخسروجردي، تحقيق: سيد كسروي حسن (دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان).
٤٨- المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الحنبلي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق: الدكتور محمد شرف الدين خطاب، الدكتور السيد محمد السيد (دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
٤٩- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني (دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت- لبنان).
٥٠- المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، الإمام برهان الدين إبراهيم ابن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح (ت٨٨٤هـ)، تحقيق: د.عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط١، (مكتبة الرشد- الرياض- السعودية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
٥١- منار السبيل في شرح الدليل، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، تحقيق: عصام القلعجي، ط٢ (مكتبة المعارف- الرياض، ١٤٠٥هـ).

٥٢- مناقب الإمام أحمد، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، (مكتبة الخانجي وحمدان- بيروت، ١٣٩٩هـ).

٥٣- الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالكويت (الناشر- وزارة الأوقاف بالكويت).

٥٤- وفيات الأعيان وأنباء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس (دار الثقافة- بيروت).

النظام القضائي والإداري في الإسلام
وفق ما يراه الشيخ تقي الدين النبهاني
دراسة مقارنة

سرمد احمد جاسم السلماني

كلية الاعلام

المقدمة...

لقد كان سقوط الخلافة الإسلامية الحدث الأخطر بين كل الأحداث التي وقعت في تاريخ الإسلام وذلك لأنه لم يستبدل بالعثمانيين غيرهم كما حدث في الحالات السابقة وإنما استغنى عن النظام الإسلامي كلياً.

وقد كانت الدولة العثمانية– على علاتها– رمزاً للمسلمين وبزوالها زال ذلك الرمز فانقض الغرب بجيوشه وأفكاره على العالم الإسلامي فكان الصراع على الصعيدين العسكري والفكري ولعل الكيان الصهيوني هو أسوأ ما جلبه تبدل العملية فالاعتقاد بأن الإسلام غير قادر على مواكبة الحياة كنظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي فقياس مستوى الحضارات بما تبدعه وبما تصوغه من أفكار، فكل فكر هو عصارة هذه الحضارات اما ما تخلفه من وراءها من بنى تحتية ومادية فما هو انعكاس حقيقي لهذه الحضارة وما كانت عليه، وما آل إليه.

وان كل حضارة تحمل فكراً، وهذا الفكر يتكون من عدة محاور أو أنظمة، وان النظام القضائي والإداري هو أساس كل فكر وحضارة فإن القضاء وعدله يقاس عليه مدى تقدم ورفاهية الأمة، وكلما كان القضاء عادلاً وقوياً فان الأمة ستكون قوية ومتماسكة.

ولقد تمييز النظام القضائي والإداري في الإسلام عن غيره من أنواع القضاء والإدارة بعدد من الميزات أهمها اتخاذ الإسلام مرجعية عليا وأصيلة. وانضباطه بأحكام الشرع الإسلامي.

لذا فقد تناولنا في بحثنا هذا النظام القضائي والإداري والإسلامي على وفق ما يراه الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير على اعتباره شخصية إسلامية فذة وصاحب فكر إسلامي متكامل وصاحب مشروع إسلامي متكامل.

وسبب اختيارنا للموضوع هو لمعرفة كيف كانت تدار الدولة الإسلامية إداريا وقضائياً، وما هي السبل والخطوات الواجب اتخاذها لإقامة هذه الدولة من جديد.

فاستوى البحث على مبحثين، فالمبحث الأول هو النظام القضائي وتناولنا فيه كافة جوانب القضاء الإسلامي ودور القضاء في بناء المجتمع.

فاستوى المبحث الأول على ست مطالب وهي:

المطلب الأول: أنواع القضاة فتكلمنا فيه عن أنواع القضاء على وفق ما يراهم الشيخ النبهاني.

المطلب الثاني: هو عن شروط القضاء فتحدثنا عن الشروط الواجب توفرها في القاضي.

المطلب الثالث: عن تعيين القضاة وعزلهم فتحدثنا فيه عن كيفية تعيين القضاء وعزلهم عن الشيخ تقي الدين النبهاني.

المطلب الرابع: الصلاحيات القضائية، فاستوى هذا المطلب عن الصلاحيات القضائية الممنوحة لكل قاضي، وما هي أعلى الصلاحيات الممنوحة له.

المطلب الخامس تشكيل المحاكم ودرجاتها. وكان الكلام فيه عن الكيفية أو الصيغة التي تتشكل على وفقها المحكمة الإسلامية على وفق ما يراه النبهاني.

المطلب السادس: مصادر أو أصول الأحكام القضائية، أي ما هي المصادر التي يعتمد عليها القاضي الإسلامي في حكمه.

المبحث الثاني وهو (النظام الإداري)، فلقد استوى هذا المبحث على أربعة مطالب وهي:

المطلب الأول: حقول النظام الإداري وتكلمنا فيه عن ما هي حقول النظام الإداري وهي المصالح والدائرة والإدارة.

المطلب الثاني: تطور النظام الإداري في الإسلام وتكلمنا فيه عن مراحل تطور النظام الإداري في الإسلام.

المطلب الثالث: فهو وصف النظام الإداري، فلقد رأى الشيخ النبهاني بأن الجهاز الإداري هو أسلوب من أساليب القيام بالفعل فلذالك تم مناقشة ما هو وصف النظام الإداري على وفق هذه القاعدة.

المطلب الرابع: شروط موظفي الإداري، فتحدثنا ع الشروط الواجب توفرها في موظفي الإداري وكيفية اختيارهم.

المبحث الأول
النظام القضائي

القضاء لغةً: مصدر (قضى) قضياً وقضاءُ وقضيةً: حكم وفصل، يقال: قضى بينا لخصمين. وقضى عليه. وقضى له. وقضى بكذا فهو قاضٍ. وجمعه قضاة وقضاة مقاضاةً: حاكمه. واستقضى السلطان فلاناً: صيره قاضياً. واستقضى فلاناً فلانا: طلب حكمه وقضاءه، وطلبه للقضاء.

القاضي: القاطع للأمور، المحكم له، ومن يقضي بين الناس بحكم الشرع، وجمعه قضاة. (القضاة) الحكم والأداء، عمل القاضي[١].

أما **القضاء اصطلاحاً**: فيعرفه النبهاني بأنه }الإخبار بالحكم على سبيل الإلزام وهو يفصل الخصومات بين الناس، أو يمنع ما يضر حق الجماعة، أو يرفع النزاع الواقع بين الناس وأي شخص ممن هو في جهاز الحكم، حكاماً أو موظفين، أو من دونه{[٢].

ومن هذا التعريف- كما يراه النبهاني- يتبين أن القضاء يشتمل ثلاثة أنواع من القضاء وهي:

١. الإخبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام فيما يضر حق الجماعة.
٢. الإخبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام في الفصل بين الناس في الخصومات.
٣. الإخبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام فيما يقع بين الخليفة أو احد معاونيه أو ولاته أو موظفيه.

وعليه فإن كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة، ينفصل عن النوعين الآخرين وله محكمته المختصة وقضاته المختصين، فالفصل بين الناس في الخصومات هو القضاء العادي، ومنع ما يضر حق الجماعة هو الحسبة، ورفع النزاع الواقع بين الرعية والحكام هو عمل محكمة المظالم.

وبهذا الفهم رد النبهاني التعريف الذي ينص بأن القضاء هو الفصل في الخصومات بين الناس وعده تعريفا قاصراً من جهة. ومن جهة أخرى لا يصف واقع القضاء كما ورد في فعل النبي محمد ﷺ، وإنما هو باب لما يمكن ان ينتج عن القضاء، وقد لا ينتج عنه، فلربما يفصل القاضي بين الخصمين، ولربما لا يفصل[٣].

ويستدل النبهاني على مشروعية القضاء واصله بالكتاب والسنة، فمن قوله تعالى ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾[٤] وقوله: ﴿ وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ ﴾[٥].

أما السنة فقد تولى النبي محمد ﷺ القضاء بنفسه وقضى بين الناس، كما عين قضاة صحابته ﷺ، فلقد (عين) علياً اليمين وأوصاه تنبيهاً على وجه القضاء، فقال له: }إذا تقاضى إليك رجلان فلا تقض للأول حتى تسمع كلام الآخر فسوف تدري كيف تقضي{[٦] وهذه كلها أدلة على مشروعية القضاء حسب تصور النبهاني[٧].

ويبدو إن النبهاني حين يستدل بهاتين الآيتين، فإنه يستدل بها على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر، وألا فإن هناك آيات كثيرة يستدل بها على مشروعية القضاء فقد استدل محمد عزة دروزة بأربع عشر آية مما يؤكد مبادئ العدل والإنصاف بوجه عام[٨] منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ﴾[٩] وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾[١٠].

واستدل عبد العزيز الخياط بعدد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ﴾[١١] كما أورد على سبيل الاستدلال إن النبي محمد ﷺ قضى في الدماء والحدود. وفي الميراث والنكاح والوصايا وفي البيوع والتفليش وموت المبتاع قبل دفع الثمن، والخداع في البيوع وفي الإيمان وغيرها[١٢].

إن القضاء- كما ذكر ابن خلدون- من الوظائف الداخلة تحت الخلافة، لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي، وقطعا للتنازع، ولكن على أساس الأحكام الشرعية المتلقاة أو المستنبطة من الكتاب والسنة النبوية الشريفة، فكان لهذا السبب من وظائف الخلافة. ومندرجا في عمومها، وكان الخلفاء يباشرونه بأنفسهم في صدر الإسلام، ولا يجعلونه إلى من سواهم، وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر بن الخطاب. فولى أبو الدرداء قضاء المدينة، وشريحا البصرة وأبا موسى الكوفة. وأصبح الخلفاء يولونه غيرهم. لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة متطلباتها من الجهاد والفتوحات وسد

الثغور وحماية البيضة، ولم يكن أمر السياسة مما يقوم به غيرهم. لأهميته وعظم العناية به[١٣].

وقد بدأ النظام القضائي في الإسلام يتطور شيئاً فشيئاً، فلم يكن القاضي في عهد الخلفاء الراشدين كاتب أو سجل تدون به الأحكام. لأنها كانت تنفذ فور صدورها من القاضي كان القاضي يجلس للحكم في منزله أول الأمر، ثم أصبح يعقد جلساته في المسجد بعد ذلك. ومن نافلة القول ان نذكر استقلال القضاء وهيبته في ذلك العهد، ومراعاة أعلى الشروط في اختيار القاضي.

أما في عهد بني أُمية فقد تميز القضاء بميزتين، هما:

إحداهما: إن القضاء كان مستقلاً عن السياسة وغير متأثر بها، وكانت كلمة القاضي نافذة حتى على الولاة وعمال الخراج.

أما في العصر العباسي فقد تطور النظام القضائي تطور كبيراً وحسب ما يلي:

١. أصبح القاضي ملزماً بأن يصدر أحكامه على وفق احد المذاهب الفقهية المعتبرة وذلك لضعف روح لاجتهاد في الحكم.
٢. لم يعد القضاء مستقلاً عن السياسة فقد عمل خلفاء بني العباس على حمل القضاء على السير وفق رغباتهم في الحكم.
٣. ابتكر العباسيون منصب (قاضي القضاة) وهو يشبه منصب وزير العدل اليوم، وكان يقيم في العاصمة ويولي من ينوب عنه في الأمصار وأول من لقب بهذا المنصب (أبو يوسف) في عهد الرشيد.
٤. اتساع سلطة القاضي، من النظر في الخصومات الجنائية والمدنية إلى الفصل في الدعاوى والأوقاف وتنصيب الأوصياء، وقد تضاف إليه الشرطة والمظالم والقصاص والحسبة ودار الضرب وبيت المال[١٤].

ان مكانة القضاء عظيمة وهو من ضروريات الحكم وأمور الدين والدنيا لان مصلحة الأمة تقتضي وجوده والعناية به. ولأن حاجة الناس إليه عظيمة ولو عدم القضاء لاختلفت الأمور، وأكُلت الحقوق وسادت الفوضى، تحتاج إليه لبيان وجه الحق وإحقاقه وإلزام الخصوم به، ونظراً لهذه الأهمية أيضاً، فقد وردت الأحاديث النبوية الشريفة التي ترغب في

القضـاء أو ترهب منـه[١٥]، منها قول النبـي محمد ﷺ }**القضـاة ثـلاث: قاضـيان فـي النـار وقاضي بالجنة**{.

المطلب الأول: أنواع القضاة

يرى النبهاني إن القضاة ثلاثة وهم من الأدنى إلى الأعلى:

النـوع الأول: القاضـي، وهو الذي يتولى الفصل في الخصومات بين الناس في المعاملات والعقوبات، ودليل هذا النوع من القضـاء هو فعل النبـي محمد ﷺ وتعينـه لمعاذ بن جبل ﷺ ناحية اليمين.

النوع الثاني: المحتسب، وهي القاضي الذي ينظر في القضايا والتي هي حقوق عامة، ولا يوجد فيها طرف مدعٍ، بشرط ان لا تكون داخلة في الحدود والجنايات ودليل هـذا النـوع مـن القضـايا ثابـت بفعـل الرسـول محمـد ﷺ وقولـه، وكـان يتعـرض للغاش ويزجره، وفي الحديث }ان رسول الله ﷺ مر على صرة طعام فأدخل يده فيها فنالت إصبعه بللاً فقال: **ما هذا يا صاحب الطعام؟** قال: إصابته السماء يا رسول الله، فقال: أفلا **جعلتـه فوق الطعام كـي يـراه النـاس، ومـن غـش فلـيس منـي**{[١٦].

إن تسمية القضاء الذي يفصل الخصومات التي تضر حق الجماعة بالحسبة هو اصطلاح معين من أعمال الدولة الإسلامية، وهو مراقبة التجار وأرباب الحرف لمنعهم من الغش في التجارة أو الصناعة، ومراقبة استعمال المكاييل، أو أصناف المعاملات الربوية التي يمكن وقوعها في التعامل التجاري.

النوع الثالث: قاضي المظالم، وهو القاضي الذي ينصب لرفع كل المظالم التي تحصل في الدولة أو منها تجاه أي شخص يعيش تحت سلطانها سواء أكان من رعاياها، أم من غيرهم، وسواء حصلت هذه المظلمة من الخليفة أو من دونـه من الحكام والموظفين. ودليل قضاء المظالم كما يورده النبهاني هو قولـه تعالى: ﴿**فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ**﴾[١٧] فالنزاع بين الرعايا وأولي الأمر يجب أن يرد إلى الله ورسوله أي إلى حكم الله وهذا يقتضي وجود قاض يحكم في هذا النزاع إلا هو قاضي مظالم، والأصل في قضاء المظالم، ما روي عن النبي

محمد صلى الله عليه وسلم جعل ما يفعله الحاكم من أمر، على غير وجه الحق في حكمه للرعية مظلمة، عن انس قال: غلا السعر على عهد الرسول ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت، فقال ﷺ }**ان الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر، واني لأرجو ان ألقى الله ولا يطلبني احد مظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال**{[١٨] فعد التسعير مظلمة. لأنه لو فعل يكون قد فعل شيئاً ليس من حقه أن يفعله، وكذلك جعل القضايا التي تحصل في الحقوق العامة التي تديرها وتنظمها الدولة للناس، عند النظر فيها من المظالم[١٩].

وان هذا التقسيم الذي ذهب إليه النبهاني ليس بالتقسيم الحديث، ولكن الجديد عنده انه. اعتبر الحسبة من القضاء، وكذلك ولاية المظالم. اما الماوردي فلم يقل بأن هناك قاضٍ للمظالم، وانما قال هناك والٍ للمظالم وولاية للمظالم.

ونظراً للمظالم عنده يعني يقود المتظلمون إلى التناصف بالرهبة وجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة، فصاحب المظالم يحتاج إلى قوة وسطوة فضلاً عن امتلاكه لمؤهلات القضاء[٢٠].

ولذلك كان أصحاب المظالم يحاط بخمس جماعات لا ينتظم عقد جلساته إلا بحضورهم وهم:

- الحماة والأعوان للتغلب على من يلجأ للعنف أو يحاول الفرار.
- الحكام للإحاطة بما يصدر من الأحكام ورد الحقوق إلى أصحابها.
- الفقهاء، ويرجع إليهم فيما أشكل من المسائل الشرعية.
- الكتاب الذين يقومون بالتدوين.

أما الحسبة فقد عدها الماوردي واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم، وارى ان الحسبة توافق من وجهتين، ومقصورة عنه من وجهين، وتزيد عليه من وجهين:

فالتوافق يكون في سماع عموم الدعاوى، وفي إلزام المدعي عليه الخروج من الحق الذي عليه.

والقصور في سماع عموم الدعاوى الخارجة عن الظواهر المنكرات وفي الحقوق المتعرف بها.

والزيادة فتكون للتعرض للمنكرات دون شكوى وكذلك القوة والهيبة[٢١].

اما ابن خلدون فقد رأى ان هناك قاضٍ للنظر في المظالم، والوظيفة التي يتولاها قاضي المظالم متزوجة بين سطوة السلطان وإنصاف القضاء، ونحتاج إلى علو يد، وعظيم هيبة ورهبة لقمع المظالم من الخصمين، وزجر المعتدي فهو يمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه وتنفيذه[٢٢].

غير ان ابن خلدون عد الحسبة من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرض على السلطان، ولم يعدها من القضاء، وكأنها أحكام ينزه عنها القاضي؟ لعموها وسهولة أغراضها، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة (المحتسب) ليؤديها فتكون بذلك وكأنها خادمة المنصب القضاة[٢٣] وعلى هذا استقر الاصطلاح عند القُدامى على ان (الحسبة) هي واحدة من وظائف الدولة في الإسلام أو أنها إحدى الولايات بمعنى إحدى السلطات الأخرى التي فيها ولاية القضاء وولاية المظالم، وتذكر هاتان الولايتان (القضاء والمظالم) عادة إلى جانب الحسبة نظراً لتقارب الاختصاصات وتشابهها[٢٤].

غير ان الكثير من المعاصرين نظروا إلى الحسبة وكأنها درجة من درجات القضاء وجعلوا القضاء ثلاث درجات، قضاء عادي وأخر مستعجل (الحسبة)، وثالث قضاء المظالم.

اما الأول فينظر قاضيه في الخصومات العادية.

اما الثاني، فهو وظيفة دينية، يتولى قاضيها النظر في فض النزاعات المتعلقة بالنظام العام والجنايات أحيانا، مما يستدعي الفصل فيها بسرعة وهي الحسبة.

وإما الثالث وهو النظر في المظالم فيمثل السلطة القضائية العليا، والتي تنظر في المظالم الواقعة على الأفراد من قبل أصحاب النفوذ والسلطان، ولذلك فهو يحتاج إلى ولاية من السلطان فسمي ولاية المظالم[٢٥].

المطلب الثاني: شروط القضاء.

يرى النبهاني ان تتوفر مجموعة من المواصفات فيمن يتولى القضاء، كشرط لا يمكن التنازل عنها، وهي ان يكون مسلماً، حراً، بالغاً، عاقلاً، عدلاً، فقيهاًَ، مدركاً لتنزيل الأحكام على الواقع[٢٦].

اما قاضي القضاة وقاضي المظالم، فيشترط فيه زيادة على الشروط المتقدمة ان يكون رجلاً، وان يكون مجتهداً، لان عمل قاضي القضاة قضاء وحكم. فهو يحكم على الحاكم وينفذ الشرع عليه لذلك يشترط ان يكون رجلاً على أساس ان القاعدة التي يسير عليها النبهاني ان المرأة لا تكون في منصب أو وظيفة من وظائف الحكم.

اما قاضي المظالم فيشترط فيه أيضا ان يكون مجتهداً، لان المظالم التي هي مظنة النظر، ان يكون الحاكم قد حكم بغير ما انزل الله. أو بحكم ليس لو دليل شرعي، أولا ينطبق الدليل الذي استدل به على تلك الحادثة، فمثل هذه المظلمة لا يتمكن من النظر والفصل فيها سوى المجتهد.

وعلى الرغم من التشابه الكبير في بعض الشروط التي اشترطها النبهاني مع تلك التي اشترط الماوردي توفرها في القضاة إلى درجة الاعتقاد بأنه قد تأثر به، إلا ان الماوردي لم يجز للمرأة ان تتولى أي نوع من أنواع القضاء، بينما أباح ذلك النبهاني باستثناء ان تتولى المرأة قضاء المظالم، فضلاً عن منصب قاضي القضاة، وقد ذكر الماوردي الإجماع منعقد على عدم توليه المرأة القضاء، وقد أباح حنيفة أجاز قضاءها فيما تصح فيه شهادتها، كما ذكر ان ابن جرير الطبري قد أجاز قضاءها في جميع الأحكام وعد ذلك شذوذاً ورده بالإجماع.

مع قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾[٢٧] بمعنى في العقول والرأي، فلم يجز ان يقمن على الرجال[٢٨].

وذهب عبد العزيز الخياط، إلى ان الصواب ما ذهب إليه الطبري، في تجويز قضاء المرأة في كل شيء قضاءاً على إفتائها.

وهناك من يرى ان مسألة قضاء المرأة المسلمة مسألة اجتهادية ليس فيها نص قاطع بالمنع والجواز وعليه فلا بأس بترجيح الرأي المقيد القائل. يجوز تولية المرأة القضاء فيما عدا الحدود والقضاء. بدليل اتفاق الفقهاء على ان أهلية القضاء هي أهلية الشهادة[٢٩].

والغريب ان الماوردي لم يشترط ان يكون المحتسب رجلاً، وكأنه بذلك يجيز للمرأة ان تتولى وظيفة المحتسب، فقد اشترط ان يكون والي الحسبة حراً، عدلاً، ذا رأي والصراف، وخشونةً بالدين (أي لا يخاف في الله لومة لائم) وعالم بالمذكرات الظاهرة[٣٠].

ويبدو ان الماوردي لم يمنع المرأة من ولاية الحسبة بناءاً على ما روي من تولية عمر بن الخطاب الشفاء بنت عبد الله العدوية رقابة السوق (أي الحسبة) والحسبة كما عرفنا تتعلق بالقضاء كل متعلق، وعليه فإن ما صح ان يكون دليلاً على مشروعية قيام المرأة بوظيفة الحسبة صح على جواز تولي المرأة منصب القضاء[٣١].

وعليه فإننا نميل ما ذهب إليه النبهاني من جواز تولية المرأة القضاء عدا قضاء المظالم.

ومن شروط التي اشترطها الماوردي لتولية القضاء (العقل). النبهاني يتفق معه في هذا الشرط، ولكن دون ان يفصل فيه كما فصل الماوردي الذي لم يكتف بالعقل الذي يتعلق بالتكليف من علمه بالمدركات الضرورية، وانما أراد العقل الذي يكون صحيح التميز جيد الفطنة بعيد عن السهو والغفلة بحيث يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل.

ومن الشروط التي وافق فيها النبهاني الماوردي، شرط العدالة، والعدالة معتبرة عنده في كل ولاية وهو يفصل فيها كثيراً ويرى ان كل من أركانها أن يكون المعني، صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفاً، مستوفياً عن المحارم والمآتم، بعيد عن الشكوك، مأموناً في حالتي الغضب والرضا، مستعملاً لمروءة مثله في الدين والدنيا[٣٢]، فضلا عن الاختلاف في التفاصيل فقد ذكر الماوردي شرطين لم يأخذ بهما النبهاني، وهما:

الشرط الأول: الحرية، لان نقص العبد عن ولاية نفسه كما يرى النبهاني يمنع من انعقاد ولايته على غيره.

الشرط الثاني: السلامة في السمع والبصر ليتمكن أيهما من إثبات الحقوق والتفريق بين الطالب والمطلوب، ويميز المقر من المنكر ليتبين له الحق من الباطل، ويعرف المحق من المبطل[٣٣].

وهناك من رأى وجوب توفر صفات في القاضي بنفسه. تتعلق بخلقه ونفسه وروحه فتكون مكملة لشروط القاضي منها }ان يكون مستقر النفس مطمئن البال، فلا يقضي وهو غضبان أو جوعان أو ضجر أو قلق، وعليه ان يكون عفيفاً أمينا، ويصون نفسه على ما يريب كالهدية والضيافة وممارسة البيع والشراء بنفسه. وغير ذلك مما يكون فيها القاضي من ملبس ووقار وخشوع وابتعاد عن كل ما يقلل الهيبة وخرم المرءځ[٣٤].

ويبدو ان بعض الصفات تمثل أدبا يجب ان تراعى أثناء القضاء.

المطلب الثالث: تعيين القضاء وعزلهم

ينقسم تقليد القضاة عند النبهاني إلى نوعين هما:

أ- خاص، وهو ان يقلد تقليداً خاصاً مُعّن أو بنوع واحد من أنواع القضاء، والتقليد الخاص بنوعيه يشمل القاضي والمحتسب، اما قاضي المظالم فلا يقلد إلا تقليداً عاماً من حيث القضاء، اما من حيث المكان فيجوز ان يقلد في جميع أنحاء البلاد. وان يقتصر تقليده على ناحية من نواحي.

ب- عام، وهو ان يقلد القاضي والمحتسب وقاضي المظالم، تقليداً عاماً في القضاء بجميع القضايا بجميع القضايا في جميع البلاد(٣٥).

اما تعيين القاضي، فان الخليفة يقوم بتعيين قاضي للقضاة وفق الشروط المطلوبة وتكون لقاضي القضاة صلاحية تعين القضاة أو تأديبهم وعزلهم(٣٦).

اما قاضي المظالم فيكون تعينه من قبل الخليفة، أو من قاضي القضاة، واما عزله ومحاسبته وتأديبه ونقله فيكون من قبل الخليفة، أو من قبل قاضي القضاة، وهو الأصل ويمكن لمحكمة المظالم أو قاضي القضاة ان يقوم بذلك إذا أعطه الخليفة صلاحية ذلك(٣٧).

ومن الضمانات التي يمنحها النبهاني لاستقلالية القضاء ونزاهته، وهو ان الحق الذي يملكه الخليفة في عزل ومحاسبة وتأديب قاضي المظالم، يسقط إذا كان أثناء قيامه بالنظر في مظلمة.

على الخليفة أو المعاون التفويض، أو قاضي القضاة. ففي هذه الحالة لا يصح عزله من قبل الخليفة(٣٨) ومعنى ذلك يتحول هذا الحق (حق العزل والمحاسبة) إلى القضاة المظالم أنفسهم أي محكمة المظالم أو إلى قاضي القضاة(٣٩).

والذي نميل إليه ونعتقد صوابه هو ان يظل هذا الحق في يد محكمة المظالم حصراً، ولا يكون للخليفة أي دور في عزل القضاة ومحاسبتهم لضمان استقلالية القضاء، لان رفع يد الخليفة عن عزلهم ومحاسبتهم في حالة النظر في مظلمة ضده لا تكفي لضمان ذلك فإن قاضي المظالم، قد يدخل في حساباته ان بإمكان الخليفة ان يتحين فرصة أخرى

لعزله، مما يؤثر سلباً في سير المحكمة التي يخضع لها الخليفة ونزاهتها وبذلك يتحقق لنا فصلاً حقيقاً بين السلطات.

ويبدو ان الماوردي قد قال من قبل بأن ولاية القاضي اما ان تكون عامة واما ان تكون خاصة، وقد جعل تعيين القضاة من حق الخليفة أو الإمام وذلك يستنبط من قوله: (والألفاظ التي تتعقد بها الولاية ضربان: صريح وكناية).

فالصريح أربعة ألفاظ: قد قلدتك ووليتك واستخلفتك واستنبتك، فإذا أتى بأحد هذه الألفاظ قد انعقدت ولاية القضاء.

واما الكناية وفق ذكر بعض أصحابنا أنها سبعة ألفاظ: (قد اعتمدت عليك، وعولت عليك ورددت إليك، وجعلت إليك، وفوضت إليك، ووكلت إليك، وأسندت إليك)[٤٠] ومثل هذه الألفاظ لا يطلقها إلا من بيده مقاليد الحكم.

ومثلها أعطى الماوردي صاحب السلطان الحق في تولية أعطاه الحق في العزل إلا انه رأى الأولى له ان لا يعزله إلا بعذر كما رأى ان على القاضي ان لا يعزل نفسه إلا بعذر لما في ولاية القضاة من حقوق المسلمين[٤١].

وتتلخص أسباب عزل القضاة التي أوردها الفقهاء بما يأتي:

- وجود من اقدر منه على القضاة أو لظهور ضعفه.
- لمحاباته أو قبوله الرشوة أو ظهور فسق منه.
- التعجل في الحكم، أو ظلم الناس، وشكوى الناس منه.
- مخالفة القرآن والسنة والإجماع.
- عزل القاضي نفسه بسبب تدخل الحاكم. أو لعدم تنفيذ قضائه، أو لشعوره بالضعف. والاستعفاء ورعاً وزهداً[٤٢].
- عزل القاضي إذا أتصف بما ينافي أهليته للقضاء، كزوال العقل أو المرض الذي يمنعه من القيام بأعمال القضاء أو جرح عدالته.

وينبغي حماية القاضي من العزل إلا لأسباب معينة يتم الاتفاق عليها وذلك لضمان نزاهة القضاء الإسلامي في رقابته/ لأعمال السلطات العامة وهذه الحماية تمثل ركيزة أساسية لضمان نزاهة القضاء وهي تمثل حجر الزاوية مع أهمية استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية[٤٣].

وإذا كان هذا الاستقلال لم يحقق في الصدر الأول من الإسلام دستورياً فقد تحقق عملياً فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة- حسب تعبير ابن خلدون- ومندرجا في عمومها(٤٤).

إلا إننا بحاجة اليوم إلى إيجاد ضمانات دستورية تحقق هذا الاستقلال، لقد كان أمر القضاة. وعلى ذلك لم يكن مستثنى من المثول أمام متى لزم الأمر، بل يبدو أنه لم يحدث قط ان جمع الشخص الواحد بين الحكم وبين القضاء، وعلى الرغم من عدم وجود نصوص تقرر حصانه القضاة على النحو المعروف، فإن التقاليد القضائية قد جرت فعلاً في البيئة الإسلامية. ولاسيما في صدر الإسلام على عدم تدخل الحاكم أو احد عماله في أحكام القضاء(٤٥).

المطلب الرابع: الصلاحيات القضائية

تختلف الصلاحيات القضائية الممنوحة لكل قاض حسب نوع الدرجة التي يحملها وأعلى الصلاحيات وأوسعها تلك التي يتمتع بها قاضي المظالم ثم المحتسب ثم القاضي العادي.

أما الأخير فلا يملك أكثر من الفصل بين الناس في المعاملات والعقوبات(٤٦).

والواقع ان هذا الفصل تتفرع منه أعمال قضائية كثيرة مما يمس شؤون الناس وحياتهم، وهو القضاء الأصلي في الأمر ولكن النبهاني اكتفى بهذه العبارة الموجزة أما غيره فقد أسهب القول، فعلى سبيل المثال رأى الماوردي ان القاضي يختص بالنظر في عشرة أحكام وهي:

- لفصل بين المنازعات وقطع التشاجر والخصومات.
- استيفاء الحقوق ممن مطل بها وإيصالها إلى أصحابها.
- ثبوت الولاية على من كان ممنوع التصرف بسبب الجنون أو الصغر أو الحجر على من يستحق الحجر كالسفيه.
- النظر في الأوقاف بحفظ أصولها وتنمية وفروعها.
- تنفيذ الوصايا على شروط الموصين وفق ما يبيحه الشرع.
- تزويج الايامى بالأكفاء إذا كان من الأولياء.

- إقامة الحدود على مستحقيها.
- النظر في مصالح عمله من الكف عن التجاوزات في الطرقات والباحات.
- تصفح شهوده واختيار نوابه من خلفائه في إقرارهم، والتعويل عليهم من ظهور الاستقامة والسلامة.
- التسوية في الحكم بين القوي والضعيف والعدل في القضاء بين علية القوم وبين بسطاء الناس(٤٧).

هذا فيما يتعلق بصلاحيات القاضي والعادي، واما المحتسب فله أعمال أخرى يمارسها كما يراها النبهاني تنحصر بما يلي:

١. يملك المحتسب الحكم في المخالفة فور علمه بها، في أي مكان دون الحاجة لمجلس قضاء حتى ينظر في الدعوى، ويجعل تحت يده عدد من الشرطة من اجل تنفيذ أوامره وأحكامه في الحال.
٢. للمحتسب الحق في اختيار نوابه ممن تتوفر فيهم شروط المحتسب ثم يقوم بتوزيعهم في الجهات المختلفة وتكون لهؤلاء النواب صلاحية القيام بوظيفة الحسبة في المناطق أو المحلات التي عينت لهم في القضايا التي فوضوا فيها ولكن هذا مقيد بالصلاحيات الممنوحة للمحتسب من الخليفة(٤٨).

ان وظيفة وعمل المحتسب يشمل نطاقات واسعة في المجتمع فهو ينظر في القضايا التي هي حقوق عامة ولا يوجد فيها مدع باستثناء الحدود والجنايات، لأنها لا تدخل في عمل القاضي، فيأمر المحتسب بالجمعة والجماعات. ويعاقب من يتخلف عن أداء هذه الفروض، كما يأمر بصدق الحديث وأداء الأمانات وينهي عن المنكرات بأنواعها، من الكذب في الحديث والخيانة، وما يتبع ذلك من تطفيف الكيل والميزان والغش في البيوع بكتمان العيوب وتدليس السلع، والغش في الصناعات، مثل صناعة المطعومات والملبوسات وغش النقود والجواهر والعطور. فيأمر المحتسب بكل معروف وينهي عن كل منكر(٤٩).

واما صلاحيات قاضي المظالم فهي الأخطر بين جميع الصلاحيات. وهذه الصلاحيات- حسب نظر النبهاني- تتمثل بما يلي:

١. لقاضي المظالم حق العزل أي حاكم أو موظف في الدولة، ولو لم يرض الخليفة، لأن عزله يمثل حكماً بإزالة مظلمة وهو يسري على الجميع.

٢. يحق لقاضي المظالم ان يعزل الخليفة ذاته، وحكمه آنذاك يكون حكماً في إزالة مظلمة، لأن بقاء الخليفة في الحالات التي يجب عزله فيها يعد مظلمة ومحكمة المظالم وهي التي تحكم بإزالة المظلمة.
٣. تمتلك محكمة المظالم صلاحية النظر في أي مظلمة من المظالم سواء أكانت تتعلق بأشخاص من جهاز الدولة، أم متعلقة بمخالفة الخليفة لأحكام الشرع، لأن كل عمل تقوم به الدولة يخالف الحق أو أحكام الشرع يعد مظلمة.
٤. كما تمتلك محكمة المظالم صلاحية النظر في أي مظلمة تتعلق بمعنى نص من نصوص التشريع في الدستور (وهو القانون الأساسي) أو القانون (وهو أمر سلطان) وسائر الأحكام الشرعية ضمن تبني الخليفة.
٥. تملك المحكمة صلاحية النظر في أية مظلمة تتعلق بفرض ضريبة من الضرائب، وغي ذلك من المظالم[٥٠].

ولقد نص الفقهاء على صلاحيات أو مهام محكمة المظالم الممثلة بقاضي المظالم وحصرها في النظر بما يلي:

- تعدي الولاة على الرعية وأخذهم بالقوة.
- جور العمال في جباية الأموال، فتقوم بوضع القوانين العادلة لذلك.
- عمال كتاب الدولة وموظفيها، على أساس أنهم الأمناء على أسرار الدولة.
- تظلم العاملين في الدولة من الموظفين والجند والقضاء وغيرهم.
- إساءة الحاكم ووزراءه وغيرهم في تطبيق، أحكام الإسلام أو الدستور.
- رد الضربات من حكام الجور من ذوي الزعامة والأيدي القوية.
- تنفيذ أحكام القضاة التي تعذر عليهم تنفيذها لعلو قدر المدان.
- النظر في الأوقاف العامة والخاصة إذا تظلم أهلها.
- النظر فيما يعجز عنه قضاة الحسبة في المصالح العامة.
- مراعاة استيفاء حقوق الله في العبادات الظاهرة، كالجمع والحج، فإنها أولى ان تستوفي.
- النظر بين المتشاجرين والمتنازعين فيما لا يحكم به القضاة العاديون[٥١].

وبهذا يتبين لنا خطورة مكانة محكمة المظالم في الفكر الإسلامي وفي واقع التطبيق.

المطلب الخامس: تشكيل المحاكم ودرجتها

تتألف المحاكم في نظام القضاء الإسلامي ويسير عملها- حسب اعتقاد النبهاني- وفق النقاد الآتية:

١. لا يجوز ان تتألف المحكمة الا من قاض واحد، وله صلاحيات الفصل في القضاء ويباح ان يكون معه قاض آخر أو أكثر ولكن ليس لأحد منهم صلاحية في الحكم، وانما لهم صلاحية المشاورة وإبداء الرأي ورأيهم غير ملزم للقاضي ويستدل النبهاني على ذلك بما يلي:

أ- ان الرسول ﷺ لم يعين للقضية الواحدة قاضيين وإنما عين قاضياً واحداً للقضية الواحدة.

ب- ان القضاء يعني الاختبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام، والحكم الشرعي ولا يتعدد في حق المسلم، فهو حكم الله، وحكم الله واحد، وان تعدد فهمه(٥٢).

٢. لا يجوز إن يقضي القاضي الا في مجلس القضاء، ولا تعتبر البينة أو اليمين إلا حين أدائها في مجلس القضاء(٥٣).

٣. ويجوز تعدد درجات المحاكم، بالنسبة لأنواع القضايا، فيجوز ان يخصص بعض القضاة بقضية معينة إلى حد ما، وان يوكل أمر هذه القضايا إلى محاكم أخرى(٥٤).

٤. لا توجد محاكم استئناف، ولا محاكم تمييز، كما هو الحال مع الأنظمة القضائية المنتشرة في البلاد الإسلامية فالقضاء حيث البت في القضية درجة واحدة، فإذا نطق القاضي بحكم ما فحكمه نافذ، ولا يمكن ان ينقضه حكم قاض آخر مطلقاً. الا إذا حكم بغير الإسلام أو خالف نصاً قطعياً في الكتاب أو السنة أو إجماع الصحابة، أو تبين انه حكم خالف حقيقة الواقع. ومن هنا فلا توجد في الإسلام محاكم استئناف أو تمييز، بل القضاء من حيث البت درجة واحدة ليس غير (والاجتهاد لا ينقض الا بمثله) كما تقول القاعدة الشرعية(٥٥).

المطلب السادس: مصادر وأصول الأحكام القضائية

ان مصادر الأحكام القضائية هي ذاتها مصادر الأحكام الشرعية، ولا يرى النبهاني- اعتبار لأي دليل- سوى أربعة أدلة. نص عليها في الدستور لأهميتها إذ قال }الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، والقياس وهي وحدها الأدلة المعتبرة للأحكام الشرعية{[٥٦].

ويبدو ان النبهاني قد تابع الماوردي في هذه الأدلة الأربعة، غير إن الماوردي لم ينص على إجماع الصحابة، وإنما اعتد بإجماع أئمة السلف، وأصول الأحكام التي أوجب الماوردي توفرها في القضاة في:

الأصل الأول: العلم بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام كالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعموم والخصوص والمجمل والمسفر.

الأصل الثاني: العلم بسنة النبي ﷺ القولية والفعلية وطرق مجيئها في التواتر والآحاد والصحة والفساد وما كان على سبب أو إطلاق.

الأصل الثالث: العلم بتأول فيما اجتمعوا عليه أو اختلفوا فيه ليتبع الإجماع ويجتهد برأيه في مواطن الخلاف.

الأصل الرابع: العلم بالقياس الموجب لرد الفرع والسكوت عنها إلى الأصل المنطوق بها التي عليها الإجماع، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النزول وتميز الحق من الباطل فمن أحاط بصدده الأصول الأربعة جاز له ان يقضي أو يفتي[٥٧].

ويبدو ان الماوردي، والكثير من الفقهاء قد استنبطوا هذه الأصول من معاذ بن جبل ؓ لاختيار النبي (محمد) ﷺ له حين بعثه والياً أو قاضياً إلى اليمين: فسأله: }... **بم تحكم؟** قال بكتاب الله ولا آلو قال: **فإن لم تجد؟** قال: بسنة رسول الله: قال **فان لم تجد؟** قال اجتهد برأي... فقال رسول الله محمد ﷺ: **الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسوله**{[٥٨]. ونظراً لصعوبة الاجتهاد في هذا العصر فقد تبنى النبهاني وضع كتاب العقوبات ليكون مساعد في عمل القضاء. واهم ما جاء في نظام العقوبات أربعة أبواب تناول فيها، الحدود والجنايات، والتعزيزات، والمخالفات فبين وصف هذه العقوبات والجرائم التي سببت وقوعها اما الحدود، فهي }عقوبة مقدّرة شرعاً في معصية لتمنع من الوقوع في

معصية مثلها، والمعاصي المتفق على ان عقوبتها من الحدود، أي الواجب الحد فيها ستة، وهي: الزنا واللواط، والقذف، وشرب الخمر، والردة، والحرابة أي البغاة[٥٩].

ويعرف عبد القادر عودة الحدود بأنها العقوبات المقررة لجرائم الحدود وهي كما يراها سبع جرائم: الزنا، القذف، الشرب، السرقة، الحرابة، الردة، البغي[٦٠].

واما الجنايات فهي التعدي على البدن بما يوجب قصاصاً أو مالا، حسب عبير النبهاني والجناية تطلق على الجريمة وتطلق على العقوبة. والجناية تكون في النفس، كالقتل العمد، والقتل الخطأ، وتكون فيها دون النفس كالشجاج والجراح وكسر الأسنان وغير ذلك[٦١].

والجناية اسم لفعل محرم شرعاً، سواء وقع الفعل على نفس أو مال أو غير ذلك. ويقسم الفقهاء الجناية على الآدمي إلى ثلاثة أقسام. هي:

القسم الأول: جناية على النفس مطلقاً (القتل).

القسم الثاني: جناية على ما دون النفس مطلقاً، الضرب والجرح.

القسم الثالث: جناية على ما هو نفس من وجه دون وجه، الجنين[٦٢].

اما التعزير فهو التأديب والتنكيل، وهو مشروع لكل ما لم يعين الشارع له عقوبة مقدرة ويعالج تعزير الاعتداء على الأغراض، والخطف والأفعال المخلة بالآداب وغير ذلك[٦٣].

والتعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود ويختلف حكمه، باختلاف حاله مع حال فاعله، فيوافق الحدود من وجه وهو انه تأديب استصلاح، ويختلف تبعا لاختلاف الذنب ويخالف الحدود في ثلاثة أوجه. هي:

١. ان تأديب ذوي الهيبة اخف من تأديب السفهاء.

٢. يجوز العفو والشفاعة في تعزير ولا يجوز في الحدود.

٣. ان التعزير يوجب ضمان التلف الناتج عنه ولا يوجب ذلك الحد[٦٤].

اما المخالفات فهي عدم الامتثال لما تصدره الدولة من أوامر ونواه، فكل ما يخالف قوانين الدولة يعتبر مخالفة، والحاكم هو من يقرر أنواع العقوبات التي يراها للمخالفات التي تحصل[٦٥].

ولم يكتف النبهاني بإيراده بنظام العقوبات، وانما وجد الحاجة ماثلة للتدوين في أحكام البيانات ليكتمل النظام القضائي الذي يسير القضاء بمقتضاه والبينة كما هي كل ما يبين الدعوى اما القضاء وهي حجة المدعي على دعواه، ودليل البينة حديث النبي محمد ﷺ {**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**}[٦٦].

والبينات أربعة أنواع، كما يراها النبهاني، وهي: الإقرار، اليمين، الشهادة والمستندات الخطية المقطوع بها، اما القرائن فليست من البينات وفق اعتقاد النبهاني لعدم ورود دليل شرعي يدل أنها من البينات[٦٧].

انه بغير الإثبات القاطعة فالمتهم بريء، ولا يجوز اتهامه حتى لو وجدت شبهة وهذه القاعدة تعد من زوايا الحقوق الإسلامية للمتهم التي ضمنتها الشريعة الإسلامية وهي مزايا كثيرة.

لعل من المناسب نذكر بعضها كخاتمة لهذا المبحث، كالآتي:

- قبول الشفاعة وتنازل المجني عليه قبل إبلاغ السلطات المختصة.
- درء الحدود والشبهات ودرء القصاص بالعفو.
- تحريم الإسلام للتجسس على الناس وأخذهم بالظنون والشبهات.
- تحريم التعذيب وبطلان إجراءاته، وبطلان اعتراف الكره.
- تنبيه المتهم إلى حقوقه، كحق توكل المحامي، وحقه في الامتناع عن الكلام.
- توازن العقوبة مع الجريمة والالتزام بالرأفة في عقوبة المرضى.
- ضمان الوقاية من الاتهام وإساءة السمعة، وبطلان شهادة الشخص المتهم.
- بقاء الشخص على البراءة الأصلية فلا تتخذ ضده إجراءات التفتيش حتى يقوم الدليل عليه.

هذه هي أهم المزايا التي يمنحها الإسلام وهي تماثل القواعد القانونية المشهورة.

بل لعلها هي المصدر الأساسي لهذه القواعد، كقاعدة (لا جريمة ولا عقوبة الا بنص) أو قاعدة (المتهم بريء حتى تثبت إدانته) و(الشك يفسر لصالح المتهم).

(وعدم سريان القانون على الماضي) وقاعدة (المساواة أمام القانون) وغير ذلك[٦٨].

المبحث الثاني
النظام الإداري

تمهيد

الإدارة لغةٌ: مصدر (أدار) دوراً دوراناً: طاف حدول الشيء. و(أدارَ) الرأي الأمر: أحاط بهما. (والمدير): من يتولى تصريف أمر من الأمور، كمدير الشركة، ومدير المكتب، ورئيس المديرية[٦٩].

والنظام الإداري هو النظام الذي يعني ترتيب المصالح العامة للدولة في النظام الإسلامي[٧٠].

اما النبهاني فيعرفها– ولكن تحت عنوان الجهاز الإداري– بأنها: إدارة شؤون الدولة ومصالح الناس }تتولاها مصالح ودوائر وإدارات تقوم على النهوض بشؤون الدولة ومصالح الناس{[٧١]. أو بكلمات بسيطة }سياسة إدارة المصالح والدوائر والادارت{[٧٢].

وهناك من يعرفه: }إدارة مصالح الرعية في كل مصلحة تحتاج إلى إدارة{[٧٣].

ويبدو من تعريف النبهاني للنظام الإداري أو الجهاز الإداري، ان الحقل الإداري لا يشمل الولاة ولا العمال، بل يقع ضمن مسؤوليتهم من حيث التقيد بالأحكام والأنظمة العامة، فمدراء المصالح العاملون، ومدراء الدوائر والإدارات يكونون مسؤولين اما من يتولى الإدارة العليا لمصالحهم أو دوائرهم أو إدارتهم من حيث عملهم ومسؤولين أمام العامل الوالي.

المطلب الأول: حقول النظام الإداري

اما حقول النظام الإداري فتشمل ثلاثة أجهزة، هي:

١. المصالح: وهي الإدارة العليا لأية مصلحة من مصالح الدولة كالتعليم والصحة والزراعة والصناعة وغيرها، وتقوم المصلحة ذاتها بإدارة هذه المصلحة وما يتبعها من الدوائر وإدارات.

٢. الدائرة: وهي التي تتولى شؤون الدائرة ذاتها، وما يتبعها من إدارات.

٣. الإدارة: وهي التي تتولى شؤون الإدارة ذاتها، كما تتولى إدارة ما يتبعها من فروع وأقسام[٧٤].

وهناك من يخالف النبهاني في التقسيم ليجعل على البلدان من صلب النظام الإداري في الإسلام، وهذا ما رآه حسن إبراهيم حين جعل النظام الإداري يتكون من ستة فروع، وهي: الإمارة على البلدان، الدواوين، الجيش، البحرية والأساطيل، البريد الشرطة[٧٥].

وهنا يظهر ان مستوى النظام الإداري يرتفع ليشمل الولاة والعمال، وكذلك الجيش، وهذه الأقسام الثلاثة عدها النبهاني تابعة لنظام الحكم، وبمعنى آخر عدها فوق مستوى النظام أو الجهاز الإداري، بل هي حاكمة عليه.

ومن الغريب، حقاً ان نجد ابن خلدون قد ميز بين نوعين من الوظائف هما: الوظائف المندرجة تحت الخلافة، والوظائف المندرجة تحت الملك والسلطان، وهنا يفهم كلامه ان الوظائف المندرجة تحت الملك والسلطان وهي اقل شأناً من الوظائف المندرجة تحت الخلافة، وليس الغرابة في التقسيم ذاته، وانما المستغرب انه عد الوزارة من وظائف الدرجة الثانية، وعد معها الحجابة والدواوين، مثل أعمال الجبايات والرسائل والكتابة. كما ذكر الشرطة وقيادة الأساطيل ضمن هذه الوظائف والمراتب التي فيها الوزارة والحجابة[٧٦].

ويبدو ان الماوردي، الذي يستأنس برأيه ابن خلدون، في عدد لا بأس به من المواضع قد اختصر النظام– حسب التعبير المعاصر– بالدواوين التي خص واحداً منها بالجيش إثباتا وعطاءاً، وخص واحداً آخر بالأعمال ما يتعلق بها من رسوم وحقوق، وجعل الثالث مختصاً بالعمال من تقليد وعزل، وجعل آخر بالأعمال وجعل آخر مختصاً ببيت المال من دخل وخرج[٧٧].

وتابع الماوردي بعض المعاصرين ليحصروا النظام الإداري، بالدواوين أيضا ولكن دون تقيد لا بعدد الدواوين التي ذكرها الماوردي ولا بأسمائها. فقد رأى محمود الديك ان الدواوين والإدارات التي تقابل الوزارات في الاصطلاح الإداري الحديث وتشمل: ديوان الجيش وديوان الصدقات والبر، وديوان النفقات، وديوان الخراج، وديوان الخاتم، وديوان الرسائل وأخيرا ديوان المظالم(٧٨).

ولم نجد النبهاني في نظرته للنظام الإداري قد خالف الكثير من الكتاب القدامى والمعاصرين، كما خالفه بعضهم، واما بالزيادة أو بالنقصان، ويبدو ان عبد العزيز الخياط قد اقترب من النبهاني، حين رأى الدولة تقوم بإنشاء دوائر الزراعة والتعليم، والصحة، وغيرها، بحسب المصالح والحاجات، وهذه الدوائر هي ما أطلق عليه بالدواوين(٧٩).

ومن المقاربين لنظرة النبهاني ي تقسيم النظام أو الجهاز الإداري هو عارف أبو عيد ولعله من المتأثرين بآراء النبهاني. حيث قسم الجهاز الإداري إلى قسمين:

احدهما: إدارة التنفيذ.

والآخر: إدارة المصالح.

فأما إدارة التنفيذ فهي جهاز لتنفيذ إصدارات رئيس الدولة للجهات الداخلية والخارجية، ولرفع ردود هذه الجهات إليه، وهي وسط بين الحاكم والرعية والولاة، وتؤدي أوامره وتنفيذ مطالبيه، وتمضي حكمه وتعرض عليه ما ورد من الرعية والولاة والجيوش.

واما إدارة المصالح فإن عملها قضاء مصالح الناس الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية. ويعين لكل مصلحة من المصالح ومديراً يتولى إدارتها ومسؤوليتها وفهناك ديوان يختص بالجيش من إثبات أسماء الجنود ورواتبهم، وآخر يختص بالولاة والموظفين من تقليد وعزل ومتابعة.

وثالث يختص ببيت المال من دخل وخرج، وغير ذلك من الدواوين التي تستحدثها الدولة حسب الحاجة(٨٠).

المطلب الثاني: تطور النظام الإداري في الإسلام

يرى النبهاني ان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ أمير المؤمنين هو أول من وضع الدواوين في الإسلام، وقد اقتبسها من الترتيبات الإدارية الموجودة عند الفرس. وفي هذا دليل على جواز لأخذ والاستفادة من الآخرين في أساليب الإدارة(٨١).

وهكذا يرى اغلب من كتبوا في النظم الإدارية ان وضع الدواوين لم يبدأ الا في زمن الخلافة الراشدة بينما إصر البعض على ان التنظيم الإداري انطلق في عهد الحكومة النبوية، وقد ذهب إلى ذلك محمود الديك. وعد القائلين بأن الوزارة وتنظيم الدواوين كما كانت الا في عصر العباسين.

وان عمر بن الخطاب ﷺ، اخذ نظام الدواوين من الفرس وعمل به. وقد وقعوا في خطأ واضح، ولم يوثقوا أبحاثهم من مصادرها الصحيحة، والصحيح، برأيه، ان الدواوين وتنظيم أمور الحكم سواء في الجيش أو الوزارات أو النفقات أو البريد، أو الخاتم، أو الألقاب والرتب وغير ذلك كانت في حياة النبي محمد ﷺ ثم يقول: ما نصه ﴿ومن رجع إلى نظام الحكومة النبوية يجد ان الحكومة النبوية في حياة الرسول الكريم محمد ﷺ. قامت على أسس واضحة في النظام الداخلي والخارجي والعلاقة بينهما وبين الدول الأخرى، ولقد تقيد الخلفاء الراشدون من بعدهم، في سياستهم بما كان عليه رسول الله ﷺ، ان تجهيز الجيوش، وحماية الثغور، وحماية امن الناس، وتحقيق العدالة من خلال تنصيب القضاة، وفي إدارة الولايات في تنصيب الولاة وذلك من الشؤون التنظيمية والإدارية لأجهزة الدولة المختلفة...﴾ والذي يطلع عليه كتاب العلامة الشيخ عبد الحي الكتاني في نظام الحكومة النبوية، والمسمى بالتراتيب الإدارية، يجد ان الدولة في عصر الرسول الله قامت على أرقى مستوى في التنظيم والضبط، وكذلك من الدقة والانضباط للمسلمين، في تنفيذ الأحكام والحرص على تطبيقها والتقيد فيها(٨٢).

ولكن محمود الديك لم يأت على كلامه بأي دليل على التنظيم الإداري الذي اتسمت به الحكومة النبوية، ويكتفي بالإشارة إلى كاتب (التراتيب الإدارية) للكتاني.

وكان الأجدر به ان يأتي بالدليل على كلامه هذا، ولاسيما انه قد خطّأ الكثير من العلم القدامى، والمعاصرين ولعل النبهاني قد أشار إلى مثل هذه التراتيب الإدارية في الوقت الذي سكت فيه محمود الديك عنها في قوله ﴿وكان ﷺ يدير مصالح الناس ويعين كتاباً لإدارة هذه المصالح وكانوا بمقام مديري الدوائر، فكان علي بن أبي طالب ﷺ كاتب العهود

إذا عاهد، والصلح إذا صالح، وكان المعيقب على خاتمه، وكان حذيفة بن اليمان ﷺ يكتب خرص الثمار الحجاز وكان الزبير بن العوام ﷺ يكتب أموال الصدقات وكان المغيرة بن شعبة ﷺ يكتب المداينات، وكان شرحبيل بن حسنة ﷺ يكتب التوقيعات الملوك وكان يعين لكل مصلحة من المصالح كاتباً أي مديراً مهما تعددت هذه المصالح{[٨٣]}.

وعلى الرغم من هذه الإشارة القوية على وجود النظم الإدارية ولو بشكل بسيط الا ان النبهاني يعود ليقر في موضع آخر، }ان إدارة المصالح أو الديون لم تكن موجودة في عهد النبي محمد ﷺ بترتيب خاص بل يعين لكل مصلحة كاتباً. فهو المدير، وهو الكاتب لكل شيء{[٨٤]}.

وقد تكون العبارة التي أطلقها حسن إبراهيم من الدقة بمكان بحيث تخرجنا من هذه المناقشة حين قال }وضع لرسول الله ﷺ نواة النظام الإداري{[٨٥]}.

ثم فصب العبارة الموجزة بأن النبي محمد ﷺ قد بعث إلى القبائل التي دخلت الإسلام من يقرأها القرآن، وعندما هاجر إلى المدينة وضع نظام الدولة الإسلامية اما المدن والقبائل فقد أناب عمالا، فأرسل إلى كل مدينة كبيرة بالحجازة، واليمين، والى كل قبيلة عاملاً. وكانت وظيفة هؤلاء العمال هي الإمامة في الصلاة، وجمع الصدقات، إذا لم يكن خراج بعد.

ومن ثم لم يكن لهؤلاء العمال صفة سياسية، كان النبي محمد ﷺ إذا خرج إلى الغزو ينيب عنه احد أصحابه لإمامة الناس في الصلاة في المدينة.

كما كان ينيب عنه قائداً يقود سرية من السرايا وكان النبي يتخير عماله ممن اشتهروا بالصلاح والتقوى، والعلم والتفقه في الدين.

وقد فرض النبي محمد ﷺ فكان هذا الراتب أول ما وضع من الرواتب للعمال، اما كبار الصحابة فكانوا يحصلون على نصيبهم من الغنائم وغيرها[٨٦].

وعليه يمكن القول ان النبي ﷺ قد وضع نواة النظام الإداري، ولكن التراتيب الإدارية بدأت في العهد الراشدي، وقد جرى ديوان الاستفتاء وجباية الأموال على ما كان عليه من قبل. فكان ديوان الشام باللغة الرومية، لأنه كان من ممالك الروم.

وكان ديوان العراق باللغة الفارسية، لأنه كان من ممالك الفرس. وقد نقل ديوان الشام إلى العربية سنة ٨١هـ زمن عبد الملك بن مروان، ثم تتابع إنشاء الدواوين حسب

الحاجـة، وفـق مـا تقتضـيه مصـالح الرعيـة. الـدواوين التـي تخـتص بـالجيش، وبالأعمـال، وبالعمال والولاة، وبيت المال، وهكذا كان إنشاء الديوان متعلقاً بالحاجة إليه، وكان أسلوبه يختلف من عصر إلى آخر. لاختلاف الأساليب والوسائل(٨٧).

ويرى عبد العزيز الدوري ان الأسس العامة للدواوين وضعت في العصر الأموي، على الرغم من أنها لم تستقر بشكل نهائي الا في العصور العباسية، وإنها كانت دائما في تطور مستمر إلى درجة ان تعّقد الإدارة وتوسع العلوم وقد أديا إلى نوع من الاختصاص بين الكتاب حتى يمكن التمييز بين الخمسة أنواع من الكتاب زمن المأمون وهذا الأنواع هي:

النوع الأول: كتاب أحكام ينبغي ان يكون عالماً بالشرط والحساب والمساحة والفنون.

النوع الثاني: كاتب أحكام ينبغي ان يكون عالماً بالحلال والحرام والاحتجاج والإجماع.

النـوع الثالـث: ماتب معونـه ويجب ان يكون عالماً بالقصاص والحدود والمرئيات والسياسة على اعتبار ان يشتغل في الأمور الجزائية.

النـوع الرابـع: كاتب جيش ويجب ان يكون عالماً بحلي الرجال، وشيات الدواب وشـيء من العلم بالنسب والحساب.

النوع الخامس: كاتب رسائل ونبغي ان يكون عالماً بأساليب البلاغة كافة فضلاً عن تمتعه بالخط الحسن(٨٨).

المطلب الثالث: وصف النظام الإداري

يـرى النبهـاني ان الجهـاز الإداري أسـلوب مـن أسـاليب القيـام بالفعـل، وهـو أيضـا وسيلة من وسائله، وعليه فلا يحتاج إلى دليل خاص به، وانما يكتفي بالدليل العام الذي يدل على أصله.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ وهو الدليل العام. وجاءت الأدلة على الأفعال المتفرعة عنها لمقدار النصاب. وللأصناف التي تؤخذ الزكاة منها، وكلها أفعال متفرعة عن: (واتوا الزكاة) ولم تأت أدلة لكيفية قيام العمل بجمعها. هل يذهبون ركوباً أو مشياً على الأقدام. هل يستأجرون معهم من يساعدهم أم لا؟

وهل يحصونها بدفاتر، هل يتخذون مخازن أوضع ما يجمعه فيه؟ وكيف تبنى هذه المخازن؟ وهل تجمع زكاة النقد بأكياس أم تجمع بصناديق، فهذه كلها أفعال متفرعة عن:

(واتوا الزكاة) ويشملها الدليل العام لأنه لم تأت أدلة خاصة بها، وهكذا جميع الأساليب، فالأسلوب هو الفعل الذي يكون فرعاً لفعل قد جاء لأصله دليل عام(٨٩).

وعليه فإن الإسلام لا يمنع من استحداث أي دائرة أو ديوان لأي مصلحة وقد تتبع هذه الدواوين الوزراء، وقد تتبع لحكام، أو تستقل، فذاك عمل إداري- يتعلق بالأسلوب- وهو متروك لظروف الدولة والأمة في كل زمان.

ويعتقد النبهاني ان إقامة الإدارة، أي إقامة الإدارة، أي إقامة من يدير مصالح الرعية، في أية مصلحة تحتاج إلى إدارة، فهذا فعل أصل وليس بفرع. ويحتاج إلى دليل، ودليله حسب تصور النبهاني فعل النبي محمد ﷺ.

اما التبليغ فمعروف واما التنفيذ، جاء الوحي بأمره بأخذ الصدقات: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم ﴾(٩٠).

وأمره الوحي بإقامة الحدود، وهو تنفيذ، واما قيامه بالمصالح، فقد كان يدير مصالح الناس في المدينة، ويعين كاتباً لإدارة هذه المصالح، فكان علي بن أبي طالب ﵁ كاتب العهود والصلح إذا صالح، وهذا إدارة وليس بحكم وعين كتاباً آخرين لمصالح أخرى، وهذا كله دليل على ان النبي ﷺ قام بالإدارة مثلما كان يقوم بالحكم، الا انه عين هؤلاء المديرين العمل الذي عينهم ليقوموا به. ولكنه لم يحدد لهم الأعمال الفرعية التي يقومون بها لانجاز عملهم الرئيس فكان عدم تعيينه يفصح ان تلك الأعمال متفرعة من الأصل فيمكن لمن أمر بالقيام بالعمل ان يختار أي أسلوب يوصل إلى انجاز العمل الذي يكلف به بما يقتضي لمصالح من أيسر السبل(٩١).

ان معظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامة، ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات، باستثناء ما كان شأنه والثبات والدوام مع تغير المكان والزمان. كشؤون العبادات والزواج والطلاق والمواريث وغيرها من شؤون الأسرة، فقد عالجت الشريعة بالتفصيل المناسب، سدا لباب الإبداع والتحريف في أمور العبادات وحسما للصراع في أمر الأسرة، وإرساء لدعائم الاستقرار في الجانبين معاً، وهما اخطر قضايا الحياة، واما المسائل والأمور التي يختلف تطبيقها لاختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد.

فكانت النصوص فيه– غالباً– عامة ومرنة إلى حد بعيد، لكي لا يضيق الشارع على الناس إذا ألزمتهم بصورة جزئية معينة قد تصلح لعصر دون عصر آخر، أو إقليم دون ثان أو حال دون حال[٩٢].

وينبه النبهاني إلى ان السياسة إدارة المصالح تقوم على البساطة في النظام، والإسراع في انجاز الأعمال، والكفاية فيمن يتولون الإدارة، وهذا مأخوذ من واقع انجاز المصالح، فصاحب المصلحة يبغي السرعة في انجازها على الوجه الأكمل.

يقول النبي (محمد) ﷺ: }**ان الله الإحسان على كل شيء**{[٩٣]، فالإحسان في قضاء الأعمال مأمور به من قبل الشرع. للوصول إلى هذه الغاية، الإحسان في قضاء المصالح لابد من توفر ثلاث خصال في الإدارة وهي:

١. البساطة في النظام لأنها تؤدي إلى السهولة والتيسير اما التعقيد فيوجد الصعوبة.
٢. الإسراع في انجاز المعاملات، لأنها يسهل أمر صاحب المصلحة.
٣. القدرة والكتابة فيمن يسند إليه العمل، وهذا من موجبات إحسان العمل، ومن مقتضياته[٩٤].

ويلفت الماوردي أنظارنا إلى زاوية أخرى لأقتل أهمية عن الإحسان في قضاء الأعمال والمصالح، وهي زاوية الإتقان، ولعل ضرورة الإتقان لا تعادلها ضرورة أخرى، ولذلك فان على العامل أو المدير أو صاحب الديوان ان يباشر ستة أعمال فرعية ليكون عمله الأصلي متقنا وهذه الأعمال هي:

- حفظ القوانين على الرسوم العادلة من دون زيادة تراها الرعية ظلماً، أو تقصان يتلثم به بيت المال.
- استيفاء الحقوق ممن وجبت عليه العاملين، واستيفاؤها من القابضين لها من عمال بيت المال.
- القيام بمحاسبة دقيقة.
- إثبات الرفوع بأنواعه الثلاثة: وهي رفوع مساحة عمل، ورفوع قبض واستيفاء، ورفوع خرج ونفقة.

- إخراج الأموال، وهو استشهاد صاحب الديوان على ما ثبت فيه من حقوق أو قوانين كالشهادة.
- تصفح الظلامات، فان تظلم الرعية من عامل كان صاحب الديوان فيها حاكماً وان تظلم احد العمال من صاحب الديوان ورفع الأمر إلى ولي الأمر ليتفحصه(٩٥).

المطلب الرابع: شروط موظفي الإدارة

ان الشروط التي يراها النبهاني في موظفي أجهزة الدولة، بمن فيهم مدير الدوائر، والمصالح وهي كما يأتي:

١. ان يكون من حملة التابعية (أي جنسية الدولة الإسلامية).

٢. ان تتوفر فيه القدرة والكفاءة للقيام بالوظيفة على أحسن وجه.

٣. يحق للمرأة ان تكون مديرة دائرة في دوائر الدولة، مثلما يحق للرجل.

كما يحق لغير المسلم ان يكون مديراً في دوائر الدولة أو موظفاً فيها، وذلك لأنهم إجراء، وأدلة الإجارة عامة(٩٦).

ويشترط الماوردي في (كتاب الديوان) وهو ما يقابل مدير الإدارة شرطين اثنين في اعتبار صحة ولايته وهما:

الأول: العادلة وذلك لأنه مؤتمن على حق بيت المال والرعية فاستجوب ان يكون في العدالة والأمانة على صفات المؤتمنين.

الثاني: الكفاية، وذلك لأنه يباشر عملاً يقتضي ان يكون في القيام مستقلاً بكفاية المباشرين(٩٧).

أما منير البياتي فيضع شروطاً فيمن يتولى الإدارة، ولا يرى أنها ضرورة لنجاح العمل الإداري فحسب، بل هي ضرورية لخضوع الإدارة للقانون فان هذا الخضوع لا يتحقق بمعناه الصحيح ما لم يكن جهاز الدولة الإداري في مستوياته كافة من يحبون الحق ويعشقون العدالة، ويخشون الخروج على الشريعة تلقائياً، وليس لان سيف الرقابة عليهم، ولكن لان القانون جزء من عقيدتهم وهذا الأمر يستلزم انتقاء صنف من الناس للعمل الإداري يتصفون بما ذكرناه.

فما هو سبيل النظام الإسلامي في ذلك؟... سبيله في ذلك يكمن في نظرية القوة والأمانة كأساس ولكل الولايات أي المناصب الإدارية وغيرها.

فالناظر في النصوص المتعلقة بالولاية في الكتاب والسنة، وأقوال الراشدين والفقهاء يستطيع استنباط نظرية منها، يسميها: نظرية القوة والأمانة في التولية في الإسلام.

فالولاية في الإسلام من أعلى منصب في الدولة إلى أدنى منصب فيها، تقوم على أساس القوة والأمانة تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾[٩٨].

وعليه فلا يجوز- كما يصرح البياتي- ان يتولى الوظائف العامة في الدولة الا الكف الأمين ويحرم فيه ويحرم فيه تولية الضعيف الخائن.

ومرد القوة أو الكفاءة إلى القدرة على العمل الذي يتولاه، اما مرد الأمانة فإلى عدم التفريط في شؤون ما تمت توليته عليه. ومراقبة الله وخشيته والخضوع لشرعه المتمثل بالقانون الإسلامي[٩٩].

ويعلن البياتي البياتي ان قيام الحاكم بتعين ذوي الكفاءة والأمناء في الإدارة، لا يكفي في النظام الإسلامي، إذا لا يكون الحاكم قد رفع عن نفسه المسؤولية بهذا الانتقاء ولكن لا بد شرعاً من مراقبة أعمالهم بصورة دائمة، فهم غير معصومين عن الخيانة والغش، ولا معصومين عن الخطأ.

وإذا كان بالإمكان استبعاد غشهم أو خيانتهم عن طريق الشروط المشترطة في بدء توليتهم، فلا يمكننا ان نستبعد خطأهم.

وما دامت المراقبة الدائمة والمحاسبة المستمرة تنأى بهم الخيانة وتقلل أخطاءهم فإنها واجبة شرعاً[١٠٠].

ويذهب النبهاني إلى ان مسؤولية هؤلاء الموظفين أمام الحاكم أو المسؤولين مسؤولية ثنائية، فهم إجراء، وفي الوقت نفسه رعايا، اما من حيث كونهم إجراء أي من حيث قيامهم بعملهم، منهم سؤولون اما رئيسهم في الدوائر (المدير) واما من حيث كونهم رعايا، فهم مسؤولون أمام الحاكم من ولاة ومعاونين، ومسؤولون أمام الخليفة ومقيدون بالأحكام الشرعية.

والانظمية وهم ملزمون بها لأنها من شروط الإجارة ويجب الوفاء بها لقول (محمد) ﷺ: }**المسلمون عند شروطهم**{[١٠١].

وبما ان المديرين أو الموظفين في الدولة إجراء وفق أحكام الإجارة، فإما المسؤول عن تعينهم ونقلهم وتأديبهم وعزلهم، هو من يتولى الإدارة العليا لمصالحهم أو دوائرهم أو إدارتهم، لأنه هو المسؤول عن المصلحة التي يعملون بها، وهو صاحب الصلاحية بمقتضى المسؤولية التي وضعت على عاتقه[١٠٢].

الخاتمة

على وفق ما استعرضناه من فكر النبهاني في رؤيته للنظام القضائي والإداري الإسلامي نجد بأن النبهاني وهو مفكر إسلامي من الطراز الأول، فأن فكره لم ينطلق من الخيال، وانما من ارض الأمة وواقعها فهو أراد ينشأ جيلا أو امة تفكر وتدار وتحل مشاكلها على وفق ما كانت عليه الأمة الإسلامية سابقاً مع وجود بعض الفوارق فهو أراد ان يستعرض النظام القضائي الإسلامي الحقيقي وكيفية تشكيل دور القضاء وكيفية أدارة هذه الدولة التي تحتوي على مثل هذا الجهاز الإداري، فهو بهذا أراد ان يبين كيف ان الدولة الإسلامية كانت قوية ورصينة بوجود مثل هذا النظام الذي كان يديرها وفق ما رسمه لها الإسلام.

وأخيرا فهو أملنا وأمل كل مسلم حقيقي هو بقيام دولة إسلامية تحكم الشرع الحنيف وتجعل القرآن دستوراً لها.

هوامش البحث

[١] المعجم الوسيط: ص٧٤٩، مصطفى إبراهيم وآخرون، الجزء الثاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط بلا.

(٢) الدولة الإسلامية: ص٢٦٢، تقي الدين النبهاني، بيروت، دار الأمة، ط٧، ٢٠٠٢م.

(٣) نظام الحكم: ص١٨٣، د.محمد فاروق النبهان، الكويت، جامعة الكويت، ط١، ١٩٧٤م.

(٤) سورة المائدة، الآية ٤٩.

(٥) سورة النور، الآية ٤٨.

(٦) رواه الترمذي رقم الحديث (١٢٥٢).

(٧) النبهاني، نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص١٨٢- ١٨٣.

(٨) الدستور القرآني والسنة النبوية في شؤون الحياة: ص ص ٢٥٥- ٢٥٩، محمد عزة دروزة، دمشق، مطبعة الحلبي، ط٢، ١٩٦٦م.

(٩) سورة النساء، الآية ١٠٥.

(١٠) سورة النساء، الآية ٥٨.

(١١) سورة النساء، الآية ٦٥.

(١٢) النظام السياسي: ص٢٤٧، د.عبد العزيز الخياط، عمان، دار السلام، ط ١٩٩٩م.

(١٣) عبد الرحمن ابن خلدون- مقدمة ابن خلدون: ص٢٧٨- ٢٧٩، القاهرة، دار الفجر، ٢٠٠٤م.

(١٤) النظم السلامية: ص٢٥٢- ٢٥٤، د.حسن إبراهيم، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٩م.

(١٥) د.عبد العزيز الخياط، مصدر سبق ذكره: ص٢٤٨.

(١٦) رواه مسلم رقم الحديث (١٤٧).

(١٧) سورة النساء، الآية ٥٩.

(١٨) رواه احمد رقم الحديث (١٢١٣١).

(١٩) النبهاني، نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص١٨٤- ١٩٨.

(٢٠) الأحكام السلطانية: ص١٢٧، الماوردي، بغداد، دار الحرية، ١٩٩٨م.

(٢١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص٢٦٤- ٢٦٥.

(٢٢) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره: ص٢٧٩- ٢٨٠.

(٢٣) المصدر نفسه: ص٢٨٣- ٢٨٤.

[٢٤] الدولة ونظام الحسبة: ص٧٣، محمد المبارك، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٧م.

[٢٥] د.عبد العزيز الخياط، مصدر سبق ذكره: ص٢٥٥- ٢٦٠.

[٢٦] النبهاني، نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص١٨٧.

[٢٧] سورة النساء، الآية ٣٤.

[٢٨] الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص١١١.

[٢٩] الإسلام وحقوق المرأة السياسية: ص٦٥، رعد كامل الحيالي، عمان، دار الفرقان، ط٢، ٢٠٠٠م.

[٣٠] الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص٣٦٣.

[٣١] رعد كامل الحيالي، مصدر سبق ذكره: ص٥٩.

[٣٢] الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص١١٢- ١١١.

[٣٣] المصدر السابق: ص١١١- ١١٢.

[٣٤] د.عبد العزيز الخياط، مصدر سبق ذكره: ص٢٥٣.

[٣٥] مشروع الدستور: المادة ٧٠، تقي الدين النبهاني، منشورات قرب التحرير، بدون معلومات نشرية.

[٣٦] مقدمة الدستور- الأسباب الموجبة له: ص٢٠٦، النبهاني، منشورات حزب التحرير، ١٩٦٣، بدون طبعة ونشر.

[٣٧] النبهاني، نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص١٩٨.

[٣٨] الدولة الإسلامية: ص٢٦٥، تقي الدين النبهاني، بيروت، دار الأمة، ط٧، ٢٠٠٢م.

[٣٩] النبهاني نظام الحكم ومصدر سبق ذكره: ص٢٠٠.

[٤٠] الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص١١٧.

[٤١] المصدر نفسه: ص١١٨.

[٤٢] د.عبد العزيز الخياط، مصدر سبق ذكره: ص٢٦٦، استفادة من الكاساني في بدائع الصنائع: ٧/ ١٧، وابن عابدين، رد المختار: ٤/ ٣١٧، والماوردي، أدب القاضي: ١/٦٤٤ وغيرهم.

(٤٣) الدولة القانونية: ص٢٢١- ٢٤٤، د.منير البياتي.

(٤٤) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره: ص٢٧٨.

(٤٥) الديمقراطي الإسلامي: ص ص٤٠- ٤١، د.عثمان خليل، القاهرة المكتب الفني، ١٩٥٨م.

(٤٦) النبهاني، نظام الحكم مصدر سبق ذكره: ص١٤٨.

(٤٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص١١٨- ١٢٠.

(٤٨) النبهاني، نظام الحكم مصدر سبق ذكره: ص ص١٩٥- ١٩٦.

(٤٩) محمد مبارك، مصدر سبق ذكره: ص ص١٠٠- ١٠١.

(٥٠) النبهاني، نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص٢٠١- ٢٠٢.

(٥١) د.عبد العزيز الخياط، مصدر سبق ذكره: ص٢٦٢، استفادة من النويري، نهاية الأرب: ٦/٢٧١- ٢٧٤، الماوردي، الأحكام السلطانية: ص٨٢ وما بعدها، الحسبة في الإسلام: ص٧٥، وإبراهيم الشاوي، ومحمد سلام مدكور، القضاء في الإسلام: ص١٤١- ١٤٧.

(٥٢) النبهاني، نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص١٨٨.

(٥٣) النبهاني، مشروع الدستور، مصدر سبق ذكره: والمادة (١٢).

(٥٤) النبهاني، نظام الحكم مصدر سبق ذكره: ص١٩٠.

(٥٥) النبهاني، مقدمة الدستور، مصدر سبق ذكره: ص٢١٧- ٢١٩.

(٥٦) النبهاني، مشروع الدستور مصدر سبق ذكره: والمادة (١٢).

(٥٧) الماوردي، الأحكام السلطانية مصدر سبق ذكره: ص١١٣.

(٥٨) رواه أبو داود.

(٥٩) نظام العقوبات: ص١٩، النبهاني، بيروت، دار الغندورة، ط بلا، ١٩٦٥م.

(٦٠) التشريع الجنائي في الإسلام: ص ص٦٣٤، عبد القادر عودة، بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة بلا.

(٦١) نظام العقوبات، والنبهاني: ص٩٣.

(٦٢) التشريع الجنائي عبد القادر عودة: ص ص٤-٥.

(٦٣) نظام العقوبات، النبهاني: ص١٦٤- ١٦٥.

(٦٤) الماوردي، الأحكام السلطاني، مصدر سبق ذكره: ص ص٢٦٠- ٢٥٧.

(٦٥) النبهاني نظام العقوبات مصدر سبق ذكره: ص ص٢٣٠- ٢٢٩.

(٦٦) رواه الترمذي رقم الحديث (١٢٦١).

(٦٧) النبهاني: ص ص ٨- ٥، أحكام البينات، بيروت، دار الغندور، ١٩٦٥م.

(٦٨) كمال الشريعة وعجز القانون والوضعي: ص٢٥٦-٢٧٨، المستشار سالم البهنساوي، القاهرة، دار الوفاء، ٢٠٠٣م.

(٦٩) المعجم الوسيط، ج١، مصدر سابق ذكره: ص ص٢٠٢-٢٠٣.

(٧٠) الفقه السياسي في الإسلام: ص٣٢١، د.محمود الديك، عمان، طبعة بلا، ٢٠٠٠م.

(٧١) نظام الحكم: ص٢٠٥، النبهاني، بيروت، دار الأمة، ط٦، ٢٠٠١.

(٧٢) النبهاني، نظام الإسلام، مصدر سبق ذكره: ص١٠٩.

(٧٣) د.عارف أبو عبد الله: ص٢٦٦، عمان، دار النفائس، ١٩٩٦م.

(٧٤) نظام الحكم في الإسلام، مصدر سبق ذكره: ص٢٠٩.

(٧٥) د.حسن إبراهيم، مصدر سبق ذكره: ص١٣٢-١٨٩.

(٧٦) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره: ص٢٩٤- ٣١٣.

(٧٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص٣٠٧- ٣٢٥.

(٧٨) محمد الديك، مصدر سبق ذكره: ص١٢٣.

(٧٩) د.عبد العزيز الخياط، مصدر سبق ذكره: ص٢٢٦.

(٨٠) د.عارف أبو عيد، مصدر سبق ذكره: ص٢٢٦.

(٨١) د.عارف أبو عيد، مصدر سبق ذكره: ص٢٢٦.

(٨٢) د.محمود الديك، مصدر سبق ذكره: ص٣٢٥- ٣٢٦.

(٨٣) النبهاني، الدولة الإسلامية مصدر سبق ذكره: ص١٢٦.

(٨٤) النبهاني، نظام الحكم مصدر سبق ذكره: ص٢٠٩.

(٨٥) د.حسن إبراهيم، مصدر سبق ذكره: ص١٣٣.

[٨٦] المصدر سبق ذكره: ص١٣٤.

[٨٧] النبهاني، نظام الحكم مصدر سبق ذكره: ص٢١٠.

[٨٨] د.عبد العزيز الدوري: ص١٤٥- ١٥٢.

[٨٩] النبهاني، نظام الحكم مصدر سبق ذكره: ص٢٠٦.

[٩٠] سورة التوبة، الآية ١٠٣.

[٩١] النبهاني، نظام الحكم مصدر سبق ذكره: ص٢٠٦- ٢٠٧.

[٩٢] د.يوسف القرضاوي: ص٣٥، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، ط٤، القاهرة، مكتبة وهبة ٢٠٠٤م.

[٩٣]

[٩٤] النبهاني، نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص٢١١.

[٩٥] الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص٣٢٨- ٣٣١.

[٩٦] النبهاني، نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص٣٢٨-٣٣١.

[٩٧] الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سبق ذكره: ص٣٢٧- ٣٢٨.

[٩٨] سورة القصص، الآية ٢٦.

[٩٩] د.منير البياتي، مصدر سبق ذكره: ص١٣٩.

[١٠٠] المصدر نفسه، مصدر سبق ذكره: ص١٤٣.

[١٠١] رواه أبو داود رقم الحديث (٣١٢٠).

[١٠٢] النبهاني نظام الحكم، مصدر سبق ذكره: ص٢١١- ٣١٢.

المصادر والمراجع

١. المعجم الوسيط، مصطفى إبراهيم وآخرين، بيروت دار إحياء التراث العربي بلا.ط.

٢. الدولة الإسلامية، الشيخ تقي الدين النبهاني، بيروت، دار الأمة، ط٧، ٢٠٠٢م.

٣. نظام الحكم، د.محمد فاروق، الكويت، جامعة الكويت، ط١، ١٩٧٤م.

٤. الترمذي، الإمام محمد بن عيسى، تحقيق احمد محمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا.ط.
٥. نظام الحكم في الإسلام، تقي الدين النبهاني، ط بلا.
٦. الدستور القرآني والسنة في شؤون الحياة، محمد عزة دروزة، دمشق، مطبعة الحلبي، ط٢، ١٩٦٦م.
٧. النظام السياسي في الإسلام، د.عبد العزيز الخياط، عمان، دار السلام، ١٩٩٩م.
٨. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، القاهرة، دار الفجر، ٢٠٠٤م.
٩. النظم الإسلامية، د.حسن إبراهيم، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٩م.
١٠. سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، بلا.ط.
١١. صحيح مسلم القاهرة، دار الحديث، ١٩٩١م.
١٢. مسند احمد، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ط بلا.
١٣. الأحكام السلطانية، الماوردي، بغداد، دار الحرية، ١٩٩٨م.
١٤. الدولة ونظام الحسبة، محمد المبارك، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٧م.
١٥. السلام وحقوق المرأة السياسية، رعد كامل الحيالي، عمان، دار الفرقان، ط٢، ٢٠٠٠م.
١٦. مشروع الدستور، تقي الدين النبهاني، منشورات حزب التحرير، بدون معلومات نشرية.
١٧. مقدمة الدستور، منشورات حزب التحرير، دون طبعة ودار نشر.
١٨. الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني، بيروت، دار الأمة، ط٧، ٢٠٠٢م.
١٩. الماوردي، أدب القاضي.
٢٠. ابن عابدين، الدر المختار.
٢١. الديمقراطية الإسلامية، د.عثمان خليل، القاهرة، المكتب الفني، ١٩٥٨م.
٢٢. نظام العقوبات، تقي الدين النبهاني، بيروت، دار الغندورة، ١٩٦٥م.
٢٣. التشريع الجنائي في الإسلام، عبد القادر عودة، بيروت، دار العربي، ط بلا.
٢٤. كمال الشريعة وعجز القانون الوضعي، سالم البهنساوي، دار الوفاء، ٢٠٠٣م.
٢٥. الفقه السياسي في الإسلام، د.محمود الديك، عمان طبلا، ٢٠٠٠م.

٢٦. النظام الإداري، د.عارف أبو عبد، عمان، دار النفائس، ١٩٩٦م.
٢٧. عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، د.يوسف القرضاوي، القاهرة، مكتبة وهبة، ٢٠٠٤م.

الطرق التجارية عند العرب

أ.م.د.عمار لبيد ابراهيم

كلية الآداب/ قسم التاريخ

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله ﷺ وعلى اله وصحبه وسلم.

يبدو ان الشعب العربي كان مفطوراً على حب الرحلة والسفر منذ فجر نشأته فقد ذكر التاريخ انباءً متواترة عن تنقله واسفاره، في سبيل الرزق والتجارة والمعرفة. زار كثير من افراده بقاعاً واقاليم بعيدة، فبلغ إلى اقاصي بلاد الشام والحبشة، وطاف كثير من ابنائه في بلاد نائية، وقد كان للقبائل رحلات، وللافراد اسفار، ذكر بعضها في الشعر، فكانت رحلة الشعراء إلى الحيرة ودمشق وبلاد الروم حتى بلغ امرؤ القيس القسطنطينية ونسب اليه شعر قاله في انقرة، وكان لقريش رحلتان احداهما في الصيف والاخرى في الشتاء قال تعالى: ﴿ لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ ۝٢ ﴾[1].

فلم تكن طرق التجارة القديمة سواء كانت مياهاً أو يابسة مجهولة بل سبق وان طرقها البشر فقد كانت شرياناً للحياة وخاصة الطرق البحرية التي كانت تمثل اكبر مسطح مائي اتساعاً مما سهل انتقال كثير من عناصر الثقافة وانتشارها على شواطئه وتطور التبادل التجاري.

لقد اخذت طرق التجارة عند العرب كعنوان لبحثي رغبة في التعرف على دور العرب المسلمين في نشر الحضارة والعلم بعد نشر الدين الاسلامي الحنيف ابان الفتوحات الاسلامية ودورهم في تعزيز اواصر العلاقات بين الشعوب وخاصة في المجال التجاري.

وواجهتني بعض الصعوبات عند كتابة البحث تكمن في قلة المصادر وتركيز بعض تلك المصادر على الاسواق التجارية اضافة إلى وصف المدن واهم المعالم الحضارية (الجوامع، الاسواق، دور العلم).

فقسمت البحث إلى فصول ومباحث احتوى المبحث الاول على معرفة العرب بعلوم البحار واكتشافهم الطرق البحرية قبل الاسلام اما المبحث الثاني فاحتوى على اثر العرب في تقدم علوم البحار واكتشاف الطرق البحرية في الفترة التي تلت ظهور الاسلام.

اما الفصل الثاني فاحتوى شرحاً مفصلاً لطرق التجارة البحرية القديمة.

اما الفصل الثالث فاحتوى على طرق التجارة البرية القديمة فقسمت الفصل إلى مباحث تناول المبحث الاول اهم طرق التجارة البرية القديمة والمبحث الثاني تناول طرق التجارة البرية في شبه الجزيرة العربية.

اما المبحث الثالث فتناول طرق التجارة البرية في العراق.

لقد اعتمدت في اعداد بحثي على عدة مصادر ومراجع، مجموعة كتب المسالك والطرق وهي مجموعة من الكتب الفت عن طريق البريد والتجارة والنقل، مثل مسالك الممالك لابن خرداذبة (ت٣٠٠هـ)، ومسالك الممالك لأبن حوقل (ت٣٦٧هـ).

اما المصادر الثانية وهي المعروفة بالكتب الجغرافية الوصفية وهي بدورها تقدم لنا صوراً مختلفة عن النشاطات والاحوال التاريخية، مثل احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم للاصطخري (ت٣٤٦هـ) ومعجم البلدان لياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ).

اما المجموعة الثالثة من المصادر التي اعتمدت عليها وامدتني بالكثير من المعلومات فهي كتب الرحلات، اذ ان الاوصاف التي تقدم من قبل الرحالة لها من الواقعية والايجابية خلال فترة زيارة الرحالة إلى هذه المدينة أو تلك. قدر كبير من الاهمية مثل كتب رحلة ابن بطوطة (ت٧٥٤هـ) وغيره.

هذا فضلاً عن العديد من المراجع الحديثة والمترجمة.

ومن الله التوفيق

الفصل الاول
معرفة العرب بعلوم البحار واكتشاف الطرق البحرية

المبحث الاول: العرب وعلوم البحار قبل الفتح الاسلامي

ان تاريخ الملاحة العربية كما يقول بعضهم موضوع متسع في المكان والزمان، فقد كان العرب منذ اقدم العصور يصنعون القوارب من الجلود أو جذوع الاشجارالمجوفة واستعملوا المجاذيف الصغيرة أو المرادى لتسيير هذه القوارب، وقد تحسنت هذه القوارب عندما توغلوا داخل البحر حيث استعملوا الاشرعة والصوارى في تسييرها.

وبالطبع فأن الموقع الجغرافي يساعد على تطور الملاحة في شواطئ الجزيرة العربية، الا انه مع هذا الموقع المهم الذي يساعد على الملاحة فأن الجزيرة العربية لا تنتج بعض المواد المهمة التي تستعمل في بناء السفن كالخشب لذا كانت تجلب هذه المواد من الهند[٢].

وقد اقام المصريون القدماء حضاراتهم على ضفاف وادي النيل حيث بنوا السفن وعملوا المراسي والموانئ كما كانت لديهم تشريعات خاصة في الشؤون البحرية حتى قيل ان اصل القانون البحري وجد عندهم(٣).

وقد استعمل المصريون القدماء السفن لنقل البضائع التجارية إلى بلاد الهند على البحر الاحمر كما كانت السفن تنقل البضائع ايضاً من الهند وساحل الجزيرة العربية الجنوبي الواقع على الخليج والبحر العربي حيث ممالك سبأ وحمير ومعين، ويعتقد علماء الاثار المصرية بأن الاثار التي تتعلق بالسفن القديمة. ترجع إلى بضع مئات وربما بضع الاف من السنين قبل عام ٣٠٠ ق.م. وتدلنا هذه الاثار على انه كانت هناك قوارب قليلة العمق يرتفع مؤخرها وينخفض مقدمها. وكانت هذه القوارب سهلة الاستعمال، تصنع من البردى الذي كان ينمو على ضفاف النيل، حيث كان يربط بالحبال وكانت تسير بالتجذيف، حيث كان المجذفون يجلسون باتجاه مقدم السفينة، وكانوا في بداية الامر يستعملون العصي، ثم حلت المجاذيف محل العصي، ثم صنعت بعد ذلك قوارب اكبر حجماً من خشب الجميز بدلاً من البردى(٤).

كما عثر على نماذج اخرى من القوارب. ضمن الصور البارزة فوق جدارية المعابد، كما عثر على نماذج صغيرة من هذه القوارب في مقابر الفراعنة، حيث كانت ترفق تبعاً لتقاليد الدفن المصرية القديمة، والرسوم البارزة على جدران معبد الديرالبحري في وادي طيبة الذي بني حوالي عام ١٢٥٠ ق.م كانت تتضمن صوراً لقوارب من احجام كبيرة يتم تسييرها بواسطة المجاذيف والأشرعة في ان واحد. وكانت القوارب الكبيرة تستخدم في نقل كتل الاحجار التي تستخدم في بناء المسلات. كما لجأ المصريون القدامى إلى طريقة القطر (السحب) بقطر القوارب الكبيرة التي كانت تحمل الاحجار الكبيرة، حيث كانت تلك القوارب تقطر عبر النيل بعدد كبير من القوارب الصغيرة التي تسير بالمجاذيف، وكانت هناك بعض القوارب التي تستعمل لنقل الجنازات تحوي على غرفة صغيرة (كابينة). اما قوارب الفراعنة فكانت ذات شكل يدل على الابهة والفخامة حيث كانت الالوان والزخرفة تنتقى بعناية فائقة. ومن ابرز اشكال الزخرفة التي كانت تستعمل في هذه السفن العين التي كانت ترسم في مقدمة القارب. كما قام المصريون القدامى بتقسيم الاعمال بين البحارة. فكان هناك مجداف اول، وملاح، وعامل اشرعة، ومجداف عادي(٥).

ولدينا من الادلة ما يشير إلى قيام التجارة الخارجية في مصر منذ عصر الاهرامات اذ تعلم المصريون اهمية النقل النهري واستفادوا من نهر النيل في نقل البضائع من الشمال إلى الجنوب بمساعدة ريح الشمال السائدة ومن الجنوب إلى الشمال بمساعدة تيارالنهر. وتمكنوا من ايصال بعثاتهم التجارية عن طريق النيل إلى اواسط السودان وعن طريق البحر الاحمر إلى اثيوبيا والصومال واليمن، وعن طريق البحر المتوسط إلى جميع الدول المطلة عليه(٦).

ففي عهد الاسرة الثامنة عشر ارسلت الملكة حتشبسوت، الذي شهد عصرها الكثير من الانجازات، حيث شهد عصرها اشهر الرحلات التجارية وهي الرحلة التجارية إلى بلاد بونت (سنة ١٤٩٥ ق.م) وجاءت جدران معبد الدير البحري مزينة بالنقوش والرسومات التي تعبر عن تفاصيل هذه الرحلة، وبدأت الرحلة التي استغرقت عامين اولاً بتنظيف القناة التي تصل بين كل من النيل والبحر الاحمر عند نهاية (الدلتا) لتسير بها سفن الاسطول، والتي حرصت حتشبسوت ان تكون محملة بالهدايا، وعند وصول الاسطول الفرعوني إلى بلاد (بونت)* استقبله زعيمها منبهراً بكمية الهدايا التي ارسلتها حتشبسوت، وعادت السفن مرة اخرى إلى مصر محملة بخيرات هذه البلاد من اخشاب واشجار البخور والابنوس(٧).

الاسرة الثامنة عشر من (١٥٨٠ ق.م- ١٣١٤ق.م) وتتكون من ١٤ ملكاً، هم الصمغ/ احمس الاول/ امنحوتب الاول/ تحوتمس الاول/ تحوتمس الثاني/ حتشبسوت/ تحوتمس الثالث، امنحوتب الثاني/ نحوتمس الرابع/ امنحوتب الثالث/ اخناتون/ سنغ كارع/ توت عنخ امون اي/ حور ام محب(٨).

كما ان اول معركة بحرية كبيرة دارت بين بلوزيوم التي يعتقد انها تقع في موقع بور سعيد الحالي، وكان ذلك حوالي عام ١٢٠٠ ق.م وقد انتصر فيها رمسيس الثالث. }رمسيس الثالث من الاسرة العشرون، من (١٢٠٠ ق.م- ١٠٨٥ ق.م) وتتكون من ٧ ملوك هم رمسيس الثالث/ الرابع/ الخامس/ السادس/ السابع/ الثامن/ التاسع{(٩).

وفي القرن السادس قبل الميلاد خرجت من مصر بعثة قام بها اسطول الفرعون نكاو الثاني }من الاسرة السادسة والعشرون، من (٦٦٣ق.م- ٥٢٥ق.م) وتتكون من ٦ ملوك من المصريين الذين استعادوا حكم البلاد بعد طرد النوبيين. وفي عصرهم ازدهرت الحضارة وانتعشت التجارة الخارجية، وهم بسماتيك الاول/ نكاو الثاني/ بسماتيك الثاني/ واح

ايب رع/ احس سانيت/ بسماتيك الثالث)[١٠] وقد دارت هذه البعثة حول افريقيا من الشرق إلى الغرب ودخلت البحر الابيض المتوسط عن طريق اعمدة هرقل (مضيق جبل طارق) وقد استغرقت هذه الرحلة ثلاث سنوات، ولاشك ان هناك محاولات مماثلة سبقت مثل هذه الرحلة.

وكانت مدرسة الاسكندرية القديمة (ابان العصر الهيليني اليوناني البطليمي بمصر) (يحتل الفترة من نهاية القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الاول الميلادي) مناراً للعلم والمعرفة وقد تخرج من هذه المدرسة فنيون برعوا في تخطيط الموانئ وقد اسهمت هذه المدرسة بثلاث اختراعات عظيمة تركت اثرها العظيم على الملاحة البحرية فيما بعد، اول هذه الاختراعات الاسطرلاب، وثانيها تقدير محيط الارض على يد (امين متحف المدينة) الجغرافي ارانوسطين حوالي عام ٢٢٥ ق.م وساعد ذلك على امكان قياس خطوط الطول والعرض وتقدير ابعاد الارض وثالثهما هو كتاب المجسطي في الجغرافية لبطليموس[١١].

وقد تم تقدير طول محيط الارض عن طريق رصد ظل الاعمدة والمسلات وقت الظهيرة وذلك في اطول يوم من ايام السنة (٢١ حزيران) في مكانين في وقت واحد اولهما في الاسكندرية وفي اسوان وبقياس زاوية الظل والمسافة بين الموقعين امكن تقدير محيط الارض بما يعادل ٤٠،٠٠٠ كيلومتر بحسابنا الحالي[١٢].

وانشأ الفينقيون موانئ ذات شهرة تجارية واسعة في لبنان مثل جبيل وصيدون وصور وموانئ اخرى تنتشر في سواحل البحرالمتوسط وبحر ايجة والبحر الاسود. وكانت القوافل تحمل من اوربا النحاس والقصدير والعنبر ومن افريقيا الابنوس والعاج، ومن جنوب شرق شبه الجزيرة العربية الافاوية والطيوب، ومن مصر الورق، ثم تنقلها السفن إلى مراكز الفينقيين التجارية المنتشرة على شواطئ لبنان أو صقلية وسردينيا واسبانيا وافريقيا لتوزيعها على بلدان البحرالمتوسط[١٣].

وتكشف المعلومات الاثرية عن ظهور التجارة الخارجية في العراق منذ عصر فجر السلالات بين (٣٠٠٠- ٢٤٠٠) قبل الميلاد[١٤].

ففي مدينة لجش الواقعة في جنوب العراق عثر على نصوص يرجع زمنها إلى القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد تتحدث عن تجارة نشطة بين بلاد سومر ودلمون (البحرين) ومكان (عمان) وميلوخا (السند)[١٥].

وفـي سـنة (٦٨١-٧٠٥ ق.م) قـام سـنحاريب بجلـب بعـض الفينيقـين لغـرض بنـاء السفن الكبيرة والقويـة ثـم جلـب لهـا الملاحين مـن صـور وصـيدا وقبـرص. وقـد انجـزت هـذه السفن حيث وصلت بعد ذلك إلى الفرات ثم إلى نهر كارون لبعض الاغراض البحرية[١٦].

كذلك اشتهر عرب الجزيرة العربية في الملاحة ايضاً اذ كان سكان الاحساء مثلاً مشهورين بالملاحة في ذلك الوقت. }والاحساء، مدينة بالبحرين، معروفة مشهورة، كان اول من عمرها وحصنها وجعلها قصبة هجر ابو طاهر سليمان بن ابي سعيد الجنابي القرمطي، وهي إلى الان، مدينة مشهورة عامرة{[١٧].

كذلك كان ساحل اليمن مزدحماً بالسفن وظهر فيه بعض الملاحين العرب الماهرين الذين اخذوا يمارسون التجارة البحرية مع ارتيريا والصومال وكانت قبيلة حمير ذات نشاط تجاري كبير في منتصف القرن الاول الميلادي ولم يقتصر عرب الجنوب من حضارمة وحميريين وعمانيين في تجارتهم البحرية مع الهند فقط بل شملت هذه التجارة القرن الافريقي وساحل افريقيا الشرقي وجزر الملايو واندنوسيا ويذهب بعض الكتاب إلى ان المراكب العربية قد وصلت إلى الصين في حوالي النصف الاول من القرن الخامس الميلادي.

وفي القرن الرابع الميلادي استطاع الاحباش ان يحلوا محل العرب في التجارة مع الهند وذلك بسبب تدخل الامبراطورية البيزنطية شجعوا الاحباش على مناهضة العرب بقصد السيطرة على مدخل البحرالاحمر في باب المندب وقد حاول الاحباش بعد ذلك هدم الكعبة في عام مولد الرسول ﷺ عام الفيل، ولد الرسول محمد ﷺ يوم الاثنين لأثني عشر مضت من شهر ربيع الاول عام الفيل الذي غزا فيه ابرهة الحبشي الكعبة المشرفة، ويقول اصحاب التوقيتات التاريخية: ان ذلك يوافق اليوم المكمل للعشرين من شهر اغسطس سنة (٥٧٠) بعد ميلاد السيد المسيح عليه السلام[١٨].

كما تمكن الفرس من السيطرة على التجارة العربية في الخليج واستولوا على اليمن في نهاية القرن السادس الميلادي واقاموا حكمهم فيها مدة خمسين عاماً قبل ميلاد الرسول ﷺ.

المبحث الثاني : اثر العرب في تقدم علوم البحار واكتشاف الطرق البحرية في الفترة التي تلت ظهور الاسلام

يعدالقرن السابع الميلادي نقطة تحول كبرى في تاريخ العرب السياسي والحضاري اذ خرجوا في هذا القرن من شبه جزيرة العرب إلى الامم الاخرى حاملين راية الاسلام. وقد قام صفوة من رجال المسلمين بالدعوة لركوب البحر لبث الدعوة الاسلامية. وقد بنى العرب في هذه الفترة لهم مجداً بحرياً عظيماً. واخذت اعداد الوحدات البحرية العربية بالازدياد تبعاً لأزدياد الاهتمام بشؤون البحر. وكانت هناك شبكة واسعة من القواعد البحرية ودور الصناعات التي كانت تزود القوات البحرية بما تحتاج اليه من عدة وعتاد(١٩).

كما برز العديد من علماء العرب الذين كتبوا في علوم البحر كالمسعودي (ت٣٤٦هـ) الذي الف كتاب (مروج الذهب ومعادن الجوهر) وخصص بعض فصوله للكلام عن المد والجزر، ومن الجغرافيين اللامعيين في العلوم البحرية المقدسي البشاري (ت٣٧٥هـ)، الذي زودنا بكثير من العلوم البحرية ومن الاشياء التي ذكرها المقدسي في كتابه (احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم) هي المنائر البحرية التي تكون مضيئة ليلاً لأرشاد السفن في منطقة الخليج العربي ويسميها الخشبات(٢٠).

وعرف العرب ايضاً التيارات المائية الصاعدة أو المنبثقة من الاعماق وقد استدلوا على ذلك من طفو شباك الصيد من اعماق الماء إلى السطح كما لاحظوا ظاهرة التألق الضوئي لماء البحر والتي تعزى لبعض الكائنات البحرية واكتشفوا بعض خواص الاعشاب البحرية وامكانية استخدامها في صناعة العقاقير أو في بعض الصناعات الاخرى(٢١).

ويرجع الفضل كذلك إلى الخوارزمي (ت٤٠٧هـ) في تطور علوم البحار عندما ترجم كتاب بطليموس المعروف باسم (جغرافيا) وذلك منتصف القرن التاسع الميلادي... وتقسم البحار الموجودة على الكرة الارضية في هذا الكتاب إلى البحرالمغربي الخارج والشمالي وبحار طنجة وبريطانيا وافريقيا وبرقة ومصر والشام وهي متصلة بعضها ببعض ثم بحر القلزم والبحرالاخضر وبحر السند وبحر الهند وبحر الصين وبحر البصرة وبعضها متصل ببعض وهو البحر الكبير ثم بحر خوارزم وبحر جرجان وطبرستان والديلم واحد ثم البحر المظلم(٢٢).

وقد انتشرت اخبار الملاحة والقصص البحرية والتي تعتبر تراثاً بحرياً قيماً من امثال هذه القصص البحرية رحلة (الاخوة المغرورين) في بحر الظلمات التي ذكرها

الادريسي (ت٥٥٩هـ) وقد ذهب بعض الكتاب إلى القول ان الاخوة المغرورين سبقوا كولمبس في اكتشاف امريكا(٢٣).

وبرز ابو حامد الغرناطي (ت٥٦٥هـ) الذي الف كتاب (تحفة الالباب ونخبة الاعجاب) الذي تطرق فيه لبعض الظواهر الطبيعية البحرية، وزكريا بن محمد القزويني (ت٦٨٢هـ) صاحب كتاب (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات) حيث خصص قسم من كتابه هذا لوصف العواصف الحلزونية وبعض الحيوانات البحرية(٢٤).

كما برز في هذه الفترة بعض الرحالة العظماء مثل ابن بطوطة (ت٧٥٤هـ) صاحب كتاب (تحفة الانظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار). ففي سنة ٧٢٥هـ (١٣٢٥م) سافر ابن بطوطة إلى الحج مجتازاً شمال افريقيا حتى وصل إلى البحر الاحمر ولما لم يجد طريقاً بحرياً اميناً إلى سوريا وفلسطين ثم الحجاز رجع بعد ذلك إلى العراق فإيران وعاد مرة اخرى إلى العراق عن طريق الموصل ثم اخترق جنوبي الجزيرة العربية والخليج العربي ثم وصل مكة ثم مصر فسورية وبعد ان اخترق اسيا الصغرى وصل شبه جزيرة القرم ثم صحب اميرا إفريقياً في زيارة القسطنطينية ثم توجه نحو شواطئ نهر الفولجا مخترقاً خوارزم وبخارى وافغانستان حتى وصل الهند ثم وصل إلى مالديف ثم سيلان وبلاد البنغال حتى وصل إلى الصين ثم اخترق بعد ذلك سومطرة ثم رجع إلى الجزيرة العربية(٢٥).

ومما يجدر الاشارة اليه ان العرب قبل الاسلام قد ركبوا البحر وكان لهم باع طويل في ذلك، الا انه اقتصر على العرب الذين عاشوا على امتداد سواحل الخليج العربي والبحر الاحمر اذ كانوا ملاحين وادلاء بحرين من الطراز الاول حيث خبروا المنطقة وتعلموا مواسم هبوب الرياح، لكن ركوبهم البحر كان لغرض التجارة والنقل البحري وليس للقتال، اذ يندر على الباحث ان يجد في الروايات التاريخية التي تتحدث عن ايام العرب قبل الاسلام معارك دارت في البحر، لأن معظم العرب خاصة البدو منهم كانوا على جهل وقلة ممارسة في هذه الناحية وان غزواتهم ووقائعهم كلها كانت برية، وكتاب الخليفة عمر ﷺ إلى معاوية يوضح لنا هذا: }اني لا احمل المسلمين على اعواد نجرها النجار وجلفظها الجلفاظ* يحملهم عدوهم إلى عددهم{. كما كتب اليه: }لا والذي بعث محمداً بالحق لا احمل فيه– البحر– مسلماً ابداً{(٢٦).

وكان اول من ركب البحر في الاسلام لغرض قتالي هو العلاء بن الحضرمي* والي البحرين في عهد الخليفة عمر ﷺ الذي توجه لغزو بلاد فارس في اثني عشر الفاً من المسلمين من غير اذن الخليفة، ثم عاد المسلمون إلى البصرة محملين بالغنائم، بعد ان فقدوا سفنهم التي عبروا بها الخليج العربي، فلما علم عمر ﷺ غضب على العلاء، وكتب إلى عتبة: }ان العلاء بن الحضرمي حمل جنداً من المسلمين فأقطعهم اهل فارس، وعصاني، واظنه لم يرد الله بذلك، فخشية عليهم الا ينصروا ان يغلبوا وينشدوا– يقعوا موقعاً لا يتخلص منه– فاندب اليهم الناس واضممهم اليك قبل ان يجتاحوا{(٢٧).

ولا غروا فقد كان عمر ﷺ بعيد النظر، لان العرب لم يكونوا امة بحرية وان الدافع وراء قراره هذا هو نفس الدافع وراء رفضه لطلب عمرو بن العاص لغزو ماوراء طرابلس حيث اراد للمسلمين ان يوطدوا سلطانهم في البلاد التي فتحوها وان يختبروها قبل الولوج في مسائل غير ضامنين نتائجها ولاشك ان الخليفة عمر ﷺ ادرك ان المسلمين في هذا الوقت المبكر لايستطيعون مجاراة البيزنطين في البحر لقلة خبراتهم البحرية. ونظير هذا عمد الخليفة الثاني إلى اتباع سياسة الدفاع البحري– البري وذلك بانشاء قلاع تسمى (اخائد) و(مناظر) وهي الاماكن التي يمكن بواسطتها مراقبة تحركات العدو وبهذا استطاعوا القضاء على محاولات البيزنطين في استرداد الساحل الشمالي في سنة ٢٣هـ ومدينة الاسكندرية في سنة ٢٥هـ(٢٨).

ولم يكن العلاء بن الحضرمي الوحيد الذي منعه عمر ﷺ فقد كان معاوية بن ابي سفيان قد منع ايضاً حينما طلب من عمر ان يغزو الروم بحراً وكان حينذاك والياً على الشام، حيث كتب الخليفة له بذلك قائلاً: }انا سمعنا ان بحر الشام يشرف على اطول شيئ على الارض يستأذن الله في كل يوم وليلة في ان يفيض على الارض فيغرقها، فكيف احمل الجنود في هذا البحرالكافر المستعصب، وتالله لمسلم احب اليّ مما حوت الروم، فاياك ان تعرض لي، وقد تقدمت اليك، وقد علمت ما لقي العلاء مني، ولم اتقدم اليه في مثل ذلك{(٢٩).

ولكن ما ان جاء عهد الخليفة عثمان ﷺ الا وسمح لمعاوية واليه على الشام، وابن ابي سرح واليه على مصر بالشروع في بناء اسطول للدولة وان يدافعوا بحراً عن سواحلها،

وان يهاجموا جزرالبحرالمتوسط التي كانت تستخدم كقواعد بحرية للاسطول البيزنطي، على شرط ان لا يكرها احداً من الناس على الغزو في البحر وان يكتفيا بالمتطوعة[٣٠].

استطاع معاوية ان يستعين بخبرة السوريين والمصريين الخبراء بصناعة السفن واستغلال اخشاب الارز اللبنانية في بناء اسطول كبير. وفي الوقت الذي انشأ معاوية فيه اسطول الشام، انشأ عبد الله بن ابي سرح اسطول مصر وما ان جاءت سنة (٢٨هـ) حتى كان للعرب المسلمين اسطول يبلغ عدد سفنه حوالي ١٧٠٠ شانية، وتحولوا بعد ذلك من مرحلة الدفاع السلبي إلى مرحلة الهجوم الوقائي[٣١].

والملاحظ ان هجمات الاسطول الاسلامي كانت في بداية الامر موجهة للسيطرة على جزيرة قبرص التي كانت خاضعة في ذلك الوقت إلى البيزنطين والتي كانت تعتبر قاعدة لتحركاتهم وهجماتهم. وفي سنة ٣٣هـ/٦٥٤م استطاع المسلمون من احتلالها وابقاء حامية فيها ثم قاموا بتشييد مسجد، فكان اول غزو للمسلمين في البحر[٣٢].

ويعد احتلال جزيرة قبرص ضمانة قوية لحماية الشواطئ العربية في الشام ومصر وازالت المخاوف التي كانت تراود العرب من قوة الروم البحرية.

ادرك البيزنطيون خطورة ظهور اسطول اسلامي في هذه المنطقة الحيوية مما دفعهم إلى الدخول في معركة كبيرة ارادوها ان تكون فاصلة وسرعان ما اشتبك الاسطول البيزنطي بقيادة قسطنطين الثاني بن هرقل امبراطور الدولة الرومانية الشرقية باسطول مصر والشام بقيادة عبد الله بن ابي سرح بقرب سواحل اسيا الصغرى سنة (٣٤هـ/ ٦٥٥م) والتي انتهت بأول نصراسلامي في معركة بحرية. وقد سميت هذه المعركة بذات الصواري (والتي سميت بهذا الاسم لكثرة صواري المراكب واجتماعها) والتي اتاحت نتاجها للمسلمين الفرصة في احتلال جزيرتي صقلية ورودس[٣٣].

وفي زمن العباسين امتدت الملاحة العربية من سواحل الشام حتى جبل طارق واصبحت دجلة والفرات في زمن الخليفة المنصور منفذا للتجارة الخارجية عن طريق الخليج. وقد قام ابو بكر البناء المعماري المعروف ببناء ميناء عكا. وكان هناك عدد كبير من دور الصناعة التي تزود الاسطول العربي بحاجته إلى السفن والعتاد وانتشرت دور الصناعة بالقرب من المناطق الساحلية في مختلف الاماكن التابعة للعرب[٣٤].

وتعد دارالصناعة في الرمضة من اهم دورالصناعة ببناء سفن الاسطول العربي وقد بلـغ الاسـطول البحـري العربـي اوج عظمتـه فـي زمـن الفـاطميين، حيث كفـل هـذا الاسـطول للعرب السيادة على الشطر الشرقي من البحر المتوسط في فترة كانت فيها الخلافة العباسية تعاني الضعف والانحلال[٣٥].

وقد برز بعض الملاحين العرب خلال هذه الفترة مثل شهاب الدين احمد بن ماجد الذي ولد سنة ١٤٤٠م في عمان وتوفي في مطلع القرن السادس عشر وهو ينتمي إلى اسرة مشهورة بالملاحة وقد الف عدة كتب منها كتاب الفوائد باصول علم البحر والقواعد، وحاوية الاقتصار في اصول علم البحر وغيرها من الكتب التي تزيد على الثلاثين مؤلفاً. وفي عام ١٤٩٨م قاد احمد بن ماجد بوصفه ربانـاً مراكب بعثة فاسكودي كاما البرتغالية من الساحل الشرقي لأفريقيا حتى الساحل الغربي للهند.

ويذهب بعض الكتاب إلى القول إلى ان العالم الاوربي يعتقد بأن هذا الملاح قام بهذا العمل بملئ رضاه نظراً لحبه للملاحين الاجانب الا انه في الحقيقة ان احمد بن ماجد لم يكن رجلاً حراً كما كان يعتقد بل هو رقيق معتوق كان يعمل لحساب سيده احمد بن الجمال. وهذا ما يبرر تصرفه...

بينما ذهب بعض الكتاب إلى ان احمد بن ماجد لم يكن هو الدليل أو المرشد الملاحي لمراكب فاسكودي كاما ولا لغيره من البرتغاليين حيث يقول }فمن الانصاف لأن ابن ماجد وللتاريخ ان نقرر براءته من تهمة ارشاد البرتغال إلى طريق الهند{[٣٦].

ومن الملاحين المشهورين ايضاً سليمان احمد المهرى المحمدى وهو من قبيلة مهرة جنوبي جزيرة العرب عاش في الثلث الاول من القرن السادس عشر. والف بعض الكتب البحرية منها كتاب العمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية، كتاب المنهاج الفاخر في علم البحر الزاخر.

ومن الاختراعات المهمة التي ساعدت على تسهيل الملاحة البحرية هي بيت الابرة (البوصلة) ويعتبر البحارة العرب هم اول من استعمل هذه الالة في الاسفار البحرية وكان ذلك في اواخر القرن الحادي عشر الميلادي[٣٧].

وجاء في كتاب المدينة الاسلامية واثرها في الحضارة الاوربية للدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور العبارالتالية: }وقد دفع ذلك كثيراً من الباحثين إلى القول بأن العرب هم اول

من اكتشف اميركا لاسيما بعد ان اكدت الابحاث الاخيرة التي اجراها بعض علماء النبات انتقال نباتات إلى العالم الجديد لم تكن معروفة فيه من قبل وذلك قبل عصر كريستوفر كولومبس بأمد بعيد وهذا دليل اخر يؤكده علماء النبات من ان تلك النباتات التي كانوا يشيرون اليها هي من النباتات التي كان العرب يزرعونها كالنخيل وغيرها من الاشجار فقد عرف من العرب في تلك الفترة بالاضافة إلى رقيهم الثقافي والصناعي والسياسي وغيرها من امور عرفت عنهم كذلك رقيهم في علم الزراعة وتفننهم وحبهم لهذا النوع من العلوم وعلى هذا فلا يستبعد ان يصل جماعة محمد جاوا وملك مالي أو غيره من الذين عبروا المحيط الاطلسي (بحر الظلمات) ان نقلوا معهم تلك النباتات التي اشار اليها علماء النبات بذلك واضعف الايمان فأن أو ما ينقلونه معهم هوالتمر كزاد يتزودون به فاذا وصلوا إلى هناك فأن تلك النوى الاولى كانت بمثابة دليل جديد يضاف إلى بقية الادلة في وصول اجدادنا إلى العالم الجديد قبل غيرهمج[٣٨]. وهناك جانب عملي اخر تؤكده الصحافة الامريكية في هذا المجال فقد ذكرت بعض الصحف الامريكية ان بعض تجار المسلمين الاتراك المتجولين في مناطق (سيمو جوفل) في المكسيك عثروا في اثناء تجوالهم على قبيلة تتكلم العربية تقطن منطقة جبلية منيعة ولاتزال هذه القبيلة في عزلة عن العالم ولم تتصل بمن حولها وهي محافظة على عاداتها الشرقية وقد قال بعض افرادها للتجار المشار اليهم انهم يقطنون تلك الناحية منذ مئات السنين[٣٩].

ومن اشهر الموانئ العربية في كل من المحيط الهندي والبحر الاحمر والبحر الابيض المتوسط هي:

أ- موانئ المحيط الهندي: ١- الابلة ٢- البصرة ٣- قيس أو كيش ٤- سيراف ٥- هرمز ٦- البحرين ٧- صحار ٨- عمان ٩- عدن.

الابلة: تتمتع الابلة بموقع جغرافي مهم، فتقع في نهاية الرأس الجنوبي لنهري دجلة والفرات الصالحين للملاحة وعلى زاوية الخليج الذي يدخل لقناة اصطناعية إلى مدينة البصرة[٤٠]. ويرجع تاريخ الابلة الملاحي إلى عهد الاسكندر الاكبر[٤١]. ووصفها البحار تيارجس في المائة الرابعة قبل الميلاد بانها مستودع تجارات الخليج[٤٢] وتمتعت الابلة بدورالوسيط في التجارة البحرية مع الشرق. حيث وصفت بانها مرفأ سفن البحر من عمان والبحرين والهند والصين[٤٣].

البصرة: انشئت البصرة في زمن الخليفة عمر بن الخطاب ﵁ سنة ١٦هـ[٤٤] وقد هيأها موقعها القريب من شط العرب ان تؤدي دوراً في التجارة البحرية بين العراق من جهة وجنوب شرق اسيا وايران[٤٥]، فكانت ترد اليها تجارات الهند والصين وفارس وعمان واليمامة والبحرين لتوصلها إلى عاصمة الدولة بغداد عن طريق السفن النهرية.

وقد تضاءلت اهمية ميناء الابلة بالتدريج واستبدلت بالبصرة فاصبحت الابلة ميناء للتجار البصريين ورصيفاً للسفن المتوسطة، في حين تضخمت وظيفة البصرة التجارية مع العالم الخارجي وبالذات مع بلدان المشرق كالهند وسرنديب واندونيسيا والصين[٤٦].

قيس أو كيش: جزيرة تقع على الطريق الملاحي بين البصرة والهند وفيها مغاص لجمع اللؤلؤ، كما انها اشتهرت بنخيلها وبالاشجار الجبلية[٤٧].

وهي جزيرة حسنة مليحة المنظر تكثر فيها البساتين، وقد هيأ لها موقعها في وسط الخليج العربي ان تكون مجمعاً للتجارات القادمة من العراق وبلاد فارس والمتوجهة نحو عمان والهند[٤٨].

سيراف: تقع على الساحل الشرقي للخليج العربي وتمت شهرتها البحرية منذ القرن السادس الميلادي وبلغت عصرها الذهبي في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين فبعد ان تحولت التجارة العالمية من البحر الاحمر إلى الخليج العربي والعراق، اصبحت هذه المدينة من اهم المدن الشرق التجارية[٤٩].

ومما زاد في اهمية سيراف الملاحية ان ميناءها كان صالحاً لرسو السفن الكبيرة، ومنها تحول البضائع إلى البصرة والابلة وغيرها من المراكز[٥٠]. فضلاً عن كون سيراف ممراً بطريق الملاحة البحرية الخارجة من البصرة صوب الهند والصين. الا ان سيراف لم تستمر في ازدهارها، اذ اصابها الدمار على اثر زلزال مروع تعرضت له المدينة سنة ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م فهجرها اهلها واصاب المدينة الركود نتيجة لذلك[٥١].

هرمز: تحتل هرمز موقعاً جغرافياً وتجارياً جيداً، اذ كانت بمثابة المجمع لتجارات كرمان تأتيها البضائع والتجارات من الهند والصين ثم توزع منها بواسطة الطرق البرية التي تمر بها متوجهة إلى الاقاليم المجاورة كأقليم كرمان وسجستان وخراسان وبلاد فارس. فضلاً عن كونها فرضة (ميناء أو مرفأ) بحرياً[٥٢].

وقد حدد المقدسي موقع هرمز الجغرافي قائلاً انها كانت تبعد مسافة فرسخ واحد (حوالي ٣ اميال) عن البحر[٥٣] وعلى هذا الاساس فانها كانت فرضة كرمان اذ كانت السفن والمراكب التجارية ترقى اليها وتنقل امتعة وسلعة الهند إلى ارجاء مختلفة[٥٤].

البحرين: اقليم ممتد من جنوبي البصرة إلى عمان، وهي متصلة غرباً باليمامة وجنوباً بعمان وشمالاً بالبصرة وشرقاً بمياه الخليج العربي والبحرين جزء لا يتجزأ من الجزيرة العربية[٥٥].

وقد دفع الموقع الجغرافي سكان البحرين ومعظمهم من قبيلة عبد القيس بن قصي إلى ركوب البحر منذ عهد مبكر، فكان بعض اهالي البحرين يمثلون السفن[٥٦].

ويبدو ان سكان البحرين كانوا يمارسون الملاحة البحرية مع الشرق الاقصى وكذلك شرق افريقيا منذ ما قبل الاسلام[٥٧].

ويبدوان ازدهار البحرين واكتسابها اهمية في اواخر العصر الساساني يرجع إلى عدة عوامل منها: قربها من شمال فارس واحتكاك سكان البحرين بالساسانيين[٥٨]. ثم الخبرة الممتازة التي يتمتع بها سكان البحرين في صناعة السفن ومهارتهم الملاحية وشجاعتهم امام العواصف[٥٩].

وبعد استقرار الاسلام في البحرين في العصر الراشدي، اخذ العرب المسلمون يهاجمون المدن الفارسية بحراً من البحرين[٦٠].

ويظهر ان البحرين كانت عند ظهور الاسلام المركز الرئيس للتجارة والملاحة في الخليج العربي. فكان فيها عدة موانئ ترسو فيها السفن التي تتاجر مع الهند حيث كان التجار يسيرون سفنهم بمحاذاة سواحلها أو يفرغون السلع فيها ثم ينقلونها بالطريق البري[٦١] وعلى العموم فقد اخذت اهمية البحرين تضعف بعد استقرار الدولة العربية الاسلامية وحلت محلها البصرة وعمان، حيث كانتا تتمتعان بموقع جغرافي اكثر ملاءمة للملاحة البحرية.

عمان: قاعدة الخليج العربي، وتقع على مداخله من الجهة الجنوبية على الشاطئ الغربي كما تطل على المحيط الهندي[٦٢].

ويذكر المقدسي عدداً من مدن عمان منها صحار وهي قصبة عمان، ونزوة والسر وحفيت وديا وسلوت والقلعة وضنكان ومسقط وتؤام وسمد وجلفار وغيرها[٦٣]. وعمان مدينة جليلة بها مرسى السفن من الصين والهند والزنج وليس على بحر الخليج احلى منها وهي

ديار الازد[٦٤] المشهورين بالملاحة، فكان لموقع عمان اثر في ازدهارها. فهي مواجهة لكل من الخليج العربي والبحرالاحمر، وهي ايضاً قريبة من الهند كما ان مياهها عميقة ومعظم شواطئها محاطة بجبال تحميها من الرياح القوية فتساعد على نشوء الموانئ فضلاً عن انها تقع على الطريق الرئيس للتجارة الرائدة الممتدة من الصين إلى المدن الواقفة على جانبي الخليج. كل ذلك جعلها المركز الرئيس للساحل الغربي من الخليج العربي، وكان لهذا اثر في تطور الملاحة والتجارة البحرية[٦٥].

صحار: اهم مدن عمان حيث وصفها المقدسي بانها }بلدة طريفة– ممتدة على البحر، لهم ابار عذبة وقناة حلوة. وهم في سعة من العيش ودهليز الصين وخزانة الشرق والعراق ومؤتة اليمنҀ[٦٦] وهي اكبر مدن عمان واكثرها مالاً وهي قصبتها. ومما زاد اهمية صحار انها اقرب الموانئ العربية لرسو السفن الاتية من الهند الامر الذي ساعدها على ان تصبح فوق كونها ميناء. مركزاً للتجارة مع الهند وافريقيا[٦٧].

عدن: وهي ساحل صنعاء وبها مرفأ مراكب الصين وسلاهط والمندب وغلافقة والحردة والشرجة وهي شرجة القريص وعثر والحسبة والسرين وجدة[٦٨].

ب– موانئ البحر الاحمر: ١– ايلة ٢– القلزم ٣– الطور ٤– القصير ٥– عيذاب ٦– جدة ٧– البجار ٨– الشعيبة.

ايلة: مدينة على ساحل بحرالقلزم مما يلي الشام، وقيل هي اخر الحجاز واول الشام[٦٩].

القلزم: بلدة على ساحل بحراليمن قرب ايلة والطور ومدين والى هذه المدينة ينسب بحرالقلزم وبين مدينة القلزم ومصر ثلاثة ايام وهي تامة العمارة وبها فرضة (ميناء أو مرفأ) مصر والشام ومنها تحمل حمولات مصر والشام إلى الحجاز واليمن. وما بين القلزم وايلة مكان يعرف بتاران وهو اخبث مكان في هذا البحر[٧٠].

الطور: مدينة ساحلية يرجع تأريخها إلى أقدم العصوروهي الطور أو طور سيناء المصرية[٧١].

القصير: موضع قرب عيذاب بينه وبين قوص قصبة الصعيد خمسة ايام وبينه وبين عيذاب ثمانية ايام، وفيه مرفأ سفن اليمن[٧٢].

عيذاب: بليدة على ضفة بحرالقلزم هي مرسى المراكب التي تقدم من عدن إلى الصعيد(٧٣).

جدة: بلد على ساحل بحراليمن، وهي فرضة (ميناء أو مرفأ) مكة بينها وبين مكة ثلاث ليال(٧٤).

البجار: تقع على ساحل بحر القلزم بينها وبين المدينة يوم وليلة، وبينها وبين أيلة نحو عشرة مراحل، وتبعد عن الجحفة بنحو ثلاثة مراحل، وهي فرضة للسفن القادمة من الحبشة ومصروعدن والصين وقد اصبح البحر الذي تطل عليه الجار يسمى بحر الجار من القلزم إلى جدة(٧٥).

الشُعيبة: وهو مرفأ السفن من ساحل بحرالحجاز، وهو كان مرفأ مكة ومرسى سفنها قبل جدة(٧٦).

ج- موانئ بحر الروم: ١- عكا ٢- صور ٣- الموانئ المصرية ٤- المهدية ٥- صفاقس ٦- القيروان ٧- وهران ٨- سوسة.

عكا: اسم بلد على ساحل بحر الشام من عمل الاردن وفتحت عكا في حدود سنة ١٥ هجرية على يد عمرو بن العاص ومعاوية بن سفيان(٧٧).

صور: كانت من ثغور المسلمين، وهي مشرفة على بحر الشام داخلة في البحر مثل الكف على الساعد يحيط بها البحر من جميع جوانبها الا الرابع الذي منه شروع بابها، وهي حصينة جداً ركينة لا سبيل اليها الا بالخذلان افتتحها المسلمون ايام عمر بن الخطاب ﷺ وهي معدودة من اعمال الاردن بينها وبين عكا ستة فراسخ، وهي شرقي عكا(٧٨).

الموانئ المصرية:

الاسكندرية: حصن عالٍ على سن جبل مشرف في البحر في طرف جزيرة بارزة في ميناء الاسكندرية، بينها وبين البر نحو شوط فرس وليس اليها طريق الا في ماء البحر المالح وفيها منارة مربعة البناء ولها درجة واسعة يمكن الفارس ان يصعدها بفرسه(٧٩).

المهدية: وهي على ساحل بحر الروم داخله فيه ككف على زند، عليها سور عالٍ محكم كأعظم ما يكون يمشي عليه فارسان،عليها باب من حديد مصمت ذات مصراع واحد(٨٠).

صفاقس: مدينة تونسية من اقدم المؤانئ على بحر الروم وثانيها أهمية(٨١).

القيروان: مدينة عظيمة بافريقيا غبرت دهراً مصرت في الاسلام في ايام معاوية بن ابي سفيان وهي في طرف البر(٨٢).

وهران: مدينة على البر الاعظم من المغرب، بينها وبين تلمسان سرى ليلة، وهي مدينة صغيرة على ضفة البحر واكثر اهلها تجار(٨٣).

سوسة: وهي مدينة قد احاط بها البحر من ثلاث نواح: من الشمال والجنوب والشرق، سورها صخر حصين منيع يضرب فيه البحر وبها منار يعرف بمنارخلف ألفى، ولها ثمانية ابواب(٨٤).

الفصل الثاني
طرق التجارة البحرية القديمة

المبحث الاول: الطريق الاول/ طريق الصين- الخليج العربي

وهو من اقدم الطرق البحرية والذي يمتد من الصين- الهند- الخليج العربي ويمثل هذا الطريق التجارة الشرقية ويخدم هذا الطريق موانئ ومدن البصرة، الابلة، هرمز، سيراف، مسقط، قيس اوكيش على الخليج العربي ثم تبدأ فروعه النهرية من البصرة إلى بغداد[٨٥]، وظلت البصرة بموقعها الممتاز عند التقاء دجلة بالفرات على رأس الخليج العربي من اهم المحطات للتجارة الشرقية، حيث يتجمع التجار فيها احياناً من العراق والشام حاملين معهم سلع العراق والشام واسيا الصغرى واوربا واهم السلع المتداولة هنا القرفة، الفلفل، الزنجبيل، الزعفران، الشمع، الحديد، السكر، الارز، جوز الهند، الاحجار الكريمة، اللبان، الجاوى، الانسجة الحريرية والقطنية كما يصلها من عدن النحاس، الزئبق، ومن فارس يصلها ماء الورد، الانسجة المطرزة، التافتاة ومن البحرين اللالئ الصغيرة والكبيرة ومن بلاد العرب الخيول[٨٦] وتعتبر الابله وقد بنيت قبل البصرة في وقت ما بميناء العراق الرئيسي على الخليج العربي كما ان فيها فنارات لهداية السفن ليلاً ومن المحتمل ان تكون منطقة الخليج العربي اول مكان قام فيه الجنس البشري بممارسة الملاحة والفنون البحرية[٨٧].

المبحث الثاني: الطريق الثاني/ طريق الشرق الاقصى- البحر الاحمر

وهو طريق بحري من الشرق الاقصى إلى البحر الاحمر (القلزم) وله فرعان يتجه احدهما شمالاً بعد ان يترك البحر الاحمر عبر سيناء إلى دمشق ثم موانئ ساحل البحرالابيض المتوسط ويتجه الاخر عبر الصحراء إلى النيل والقاهرة ثم بالنيل ايضاً إلى الاسكندرية فاوربا[٨٨]، الا ان هذا الطريق تعترضه صعوبتان:

اولاهما: المساحة البحرية الواسعة بين الصين إلى الهند إلى البحر الاحمر وبما فيها من تيارات بحرية وهوائية متعارضة معظم ايام السنة وقد عرف العرب الدوامات المائية الدائرية التي تنشأ في المضايق وتعوق الملاحة وتحطم السفن كما عرف العرب خواص الرياح الموسمية في المحيط الهندي واوقات هبوبها واستفادوا منها فائدة كبيرة في الملاحة وقد ذللت الصعوبة الاولى بعد وصول السفن العربية إلى المحيط الهندي في وقت نضجت فيه المعلومات الجغرافية عن الملاحة في البحار الشرقية وقد لاءم البحارة اوقاتهم في مواعيد هبوب الرياح الموسمية[٨٩].

اما الصعوبة الثانية: فقد تم تذليلها بالابحار في البحر الاحمر بعيداً عن الشعاب المرجانية والتيارات المتعارضة وبعد بناء سفن ضخمة تتحمل الابحار وسط هذا البحر. وطريق البحر الاحمر من اكثر الطرق التجارية اهمية بين الشرق والغرب فهو بعيد عن ميادين الحرب ومن اهم المدن التي خدمت التجارة على هذا الطريق في بحر القلزم عيذاب، القلزم، جدة، الطور، عدن، وقد كانت سفن الهند تفرغ حمولتها في عدن ومنها بعد ذلك إلى جدة وتصل سفن التجارة الهندية إلى جدة مرتين في العام وفي كل مرة ينشط العمل في ميناء الطور، حيث تنقل التجارة عبره (الى القاهرة والاسكندرية) واذا كانت القلزم والسويس والطور هي مدخل البحرالاحمر من طرفه الشمالي فأن عدن مدخله الجنوبي واعتبرت من اكبر محطات التبادل التجاري والسلع بين الشرق ومصر (طريق البحرالاحمر)... فاوربا ومن اوربا إلى مصر ثم البحرالاحمر فعدن فالهند والصين. وترسو بعدن علاوة على سفن الصين والهند سفن الحبشة والخليج العربي وشرق افريقيا وتقصد اسواقها ليلاً بسبب شدة الحر وتجارعدن يسافرون إلى الشام ومصر واثيوبيا والهند والصومال ومدن وموانئ الخليج العربي ويتوافر في اسواقها الحديد والنحاس والزئبق والمرجان والملابس والعقاقير والتوابل والارز وجوز الهند والمسك ويتوسط السواحل الغربية للبحر الاحمر ميناء عيذاب[٩٠].

المبحث الثالث: الطريق الثالث/ طريق الصين- الهند- مسقط- البحرالاحمر

ويبدأ من الصين بحراً إلى الهند وعندها يتحد مع الطريق الاول في الخليج العربي والطريق الثاني إلى البحر الاحمر ويخدم التجارة على هذا الطريق عدة موانئ بالصين والهند وابرزها: خانقو (كانتون الحالية*) وزيتون وكينساى بالصين. اما الهند فعلى ساحل الملايا ومدن جوجبرات اكباى، ديو، قاليقوط، جوا، كولون، شول، فجزيرة سيلان وقد سيطرعلى هذا الطريق من طرفيه دولتان تجاريتان عظيمتان ففي طرفه الشمالي الصين وفي طرفه الجنوبي الغربي الهند وقد ظهرت اهمية هذا الطريق منذ ان هددت الحروب العديدة الطريق البري من شرق ووسط اسيا والهند إلى اسيا الصغرى والعراق هذا وقد وصلت السفن الصينية إلى جدة في البحرالاحمر وقد نشطت العلاقات التجارية من الرحلات المباشرة بين شرق وغرب اسيا التي يقوم بها الطرفان ووصلت بعثات الصين التجارية إلى الساحل الجنوبي لبلاد العرب والساحل الشرقي لأفريقيا حتى مقاديشو، كما ان السفن الصينية مرت بالخليج العربي ومدنه

وموانيه وان كانت معظم الرحلات تتوجه اساساً إلى البحرالاحمر ومصر والشام اما التجار العرب فقد ازدادت رحلاتهم إلى المياه الصينية خاصة بعد اغلاق الطريق البري نتيجة النزاعات. وقد كانت خانفو من اهم مراكز التجارة في الصين وتزخر اسواقها بالحرير والمسك والعود والابنوس وخشب الصندل والكافور والخيزران، على ان هذا الطريق لم يكن معظمه امناً فليست صعوبة المواصلات في بعض اجزائه هي القضية الوحيدة انما انتشرت القرصنة في بعض اجزائه عند البحرين والساحل الفارسي في الخليج العربي وكان القراصنة يلوون في الشعاب المختلفة في البحر وكذلك انتشروا في مياه الهند والسند. وفي الهند على هذا الطريق انتشرت المدن والمراكز التجارية على ساحل مليبار* – الساحل الغربي للهند وميناء قلقوط من ابرز موانئ هذا الساحل واكتسبت هذه المدينة شهرتها العالمية التي امتازت بها من تجارة التوابل والاحجار الكريمة الثمينة اضافة إلى انتاجها الوفير تصلها توابل وبهار الصين وجزر الهند الشرقية. وفي ولاية جوجيرات تقع اعظم مراكزالهند في تجارة التوابل وعلى الطريق البحري بين الهند والصين تقع جزيرة سيلان وتشتهر سيلان بزراعة القرفة التي تنمو على التلال على شكل شجيرات صغيرة ويتاجر الاهالي باللؤلؤ والكافور ومختلف انواع الادوية والمسك والاحجار الكريمة والياقوت والانسجة القطنية والحريرية. والمار بهذا الطريق لابد ان يمر بمسقط اكبر مراكز عمان التجارية وميناؤها التجاري.

ولقد كان الدور المبرز من نصيب العرب بعد الاسلام خاصة مكان نشاطهم التجاري في مختلف الموانئ تدعمه جاليات اسلامية استوطنت تلك الموانئ واتخذتها اوطاناً[٩١].

الفصل الثالث
طرق التجارة البرية القديمة

المبحث الاول- اهم طرق التجارة البرية القديمة

ان من اهم هذه الطرق هو الطريق البري من وسط اسيا ومن الهند عبر جبالها وممراتها إلى نهر الاثيل ويتقابل مع القوافل الوافدة من الصين ثم يسيران معاً حتى بخارى، حيث يتفرع فرعين: الاول إلى بحر قزوين فنهر الفولغا وبلاد البلغار والثاني يتجه إلى البحر الاسود وموانيه ثم القسطنطينية واوربا وتخرج منه فروع جانبية إلى حلب وساحل البحر المتوسط واخر إلى بغداد وديار بكر وقد كان هذا الطريق تغلب عليه النزاعات وقد اغلق احياناً. وهذا الطريق يسمى بطريق الحرير وقد كان هذا الطريق يتجه في احياناً اخرى إلى بغداد مباشرة من جهة الشرق اي من بلاد فارس.

اما الطريق البري المهم الثاني فهو الطريق الاتي من غرب اوربا إلى المشرق ويبدأ من بلاد الاندلس إلى طنجة عبر مضيق جبل طارق مجتازاً المغرب الاقصى والاوسط والادنى عن طريق افريقيا (تونس الحالية) حتى يصل إلى مصر ثم يتجه إلى بلاد الشام ماراً بالرملة ودمشق ثم العراق ماراً بالكوفة وبغداد والبصرة ثم إلى فارس ماراً بالاحواز ثم كرمان والهند والصين(٩٢).

المبحث الثاني: طرق التجارة البرية في شبه الجزيرة العربية

هناك عوامل عديدة حتمت وجود طرق مواصلات ترتبط بين اجزاء شبه الجزيرة العربية وبينها وبين البلاد المجاورة ومن بين هذه العوامل:

١-السفر لأداء فريضة الحج حيث كان المسلمون يأتون من اقاصي البلاد إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج.

٢-الرحلات التجارية وقيام الاسواق الموسمية. ولم يكتف العرب والمسلمون بالتجارة داخل العالم الاسلامي بل مدوا نطاق تجارتهم إلى الاقطار الخارجية مثل جنوب شرق اسيا والصين والى المناطق النائية في اوربا واواسط افريقيا.

٣-الرحلة في طلب العلم. فقد اصبح من التقاليد الراسخة في العالم الاسلامي الا يكتفي طالب العلم بالدراسة على شيوخ بلده بل يرحل إلى البلاد المختلفة ليدرس على يد علمائها[٩٣].

وقد اهتم العرب منذ القدم بتحسين هذه الطرق ووضع العلامات عليها، ويروي الاصمعي ان الملك ابرهة ذا المنار ولي الملك بعد ابيه الحارث الرانش هو }اول ملك نصب الاعلام وبني الاميال على الطرق والمناهل فلذلك سمي ذا المنار{[٩٤] وفي الغالب فأن هذه الطرق تمتد في شبه الجزيرة العربية من الجنوب الغربي إلى الشمال الشرقي، أو من الجنوب إلى الشمال متجنبة المناطق الصحراوية، سالكة السبل التي تتوافر فيها المياه وتقل فيها العقبات والصعوبات وتمر كل هذه الطرق بالعديد من المحطات، حيث تتوقف فيها القوافل التجارية لغرض الاستراحة والتزود بالماء والقوت. ولم تكن الجزيرة في تاريخها منعزلة عن احداث البلاد المجاورة لها في الحياة السياسية والحضارية، فاذا تركنا الحديث عن صلاتها بالعالم قبل الاسلام بفضل العدد الكبيرمن ابنائها الذين ساهموا بالفتوح وصاروا مقاتلة في الدولة وانتصروا في الامصار، هذا بجانب العدد الكبير الذي كان يمر بها سنوياً في طريق الحج...

واخيراً فأن صلة جزيرة العرب بما يجاورها ظلت وثيقة بفضل القوافل التجارية التي كانت تمر بها والمنتوجات التي كانت تصدرها[٩٥].

وتعد مكة المكرمة مركزاً هاماً من مراكز تجارة الشرق الواردة بطريق البر من عدن ومن الشام ومنفذها للبحر ميناء جدة وتصل إلى مكة وتستمر إلى الشام وتعود بسلع الشام والغرب الاوربي إلى عدن لتنقل بدورها إلى الهند وتستغرق الرحلة حوالي (٥٠) خمسون يوماً[٩٦].

اما اهم الطرق التي تربط اجزاء الجزيرة فهي:

الطريق الغربي: يبدأ هذا الطريق من ظفار بمحاذاة وادي حضرموت الرئيسي ثم إلى شبوة في اقصى الغرب من حضرموت، فيلتقي بالطريق الفرعي المؤدي إلى عدن ومن صنعاء يسير الطريق شمالاً عبرالحجاز ماراً بسلسلتين جبليتين عبر وادي القرى ثم إلى (لعلا) وهي المحصلة الحدودية لدولة الانباط والتي يتم فيها تبادل البضائع احياناً بين اليمانيين والانباط الذين ينقلونها بدورهم إلى تيماء ومن تيماء تتوزع البضائع عبر طرق

عديدة فمنها مايذهب إلى بصرى أو دمشق ليصل إلى بقية بلاد الشام ومنها ما يتجه إلى ابله والعريش والجزء الشمالي من شبه جزيرة سيناء ليصل إلى مصر وبعضها الاخر يمر عبر حائل في منحنى واسع لتفادى صحراء النفوذ ليصل إلى بابل.

الطريق الشرقي: يبدأ ايضاً من ظفار ويسير بمحاذاة ساحل عمان متجنباً الصحراء ومتجهاً إلى القطيف التي كانت مرفا، تتفرغ فيه البضائع القادمة من الهند ومن القطيف تنقل إلى ظفار، ثم إلى صنعاء ومنها إلى الحجاز ومن الجدير بالذكر ان تجارة الهند مع الخليج العربي كانتا تنقل عن هذا الطريق.

الطرق التي تربط مدن شبه الجزيرة العربية:

١- الطريق من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة:

يبدأ الطريق من موضع يسمى الحليفة(٩٧) ثم إلى الحفير* ثم إلى ملل ثم السياله ومن السياله إلى الروحاء(٩٨) ثم الرويشه ثم إلى جي ثم إلى عقبة ثم إلى انابة ثم العرج ثم إلى الطلون ثم إلى الشعيا ثم إلى الجحفة ثم إلى كلبة ثم إلى مثلل ثم قديد ثم الروضة ثم كديد ثم عفان ثم وادى الكراع ثم جدابذ ثم بطن ثم إلى سرف ثم مكة.

٢- الطريق من مكة إلى الطائف

ترتبط مكة والطائف بطريقين: اولهما يبدأ من بئر ابن المرتفع ثم قرية المنازل ثم إلى الطائف.. والاخر يسمى طريق العقيق(٩٩) وهوالطريق الذي يأتي على عرفة ثم بطن نعمان* ثم يصعد إلى عقبة حراء فيشرف على الطائف ثم يدخل الطائف وهذا الطريق اقصرمن الطريق الاول.

٣- الطريق من اليمن إلى مكة

ترتبط اليمن بمكن بطريقين احدهما على طريق نجد والاخر على تهامة وقد اولى الهمداني في كتابه صفة جزيرة العرب عناية فائقة في وصفه هذين الطريقين(١٠٠).

أ- طريق نجد ويبدأ هذا الطريق من صنعاء إلى ريدة ثم اثافت ثم حيوان ثم العمشية ومنها إلى صعده ثم العرفه ثم الهجرة ثم سروم الفيض ثم إلى انجه ثم كتنه ثم يميم ثم بنات حرب ثم الجداء ثم بيشه يعطان ثم تباله ثم القريحا ثم كرى ثم تربة ثم الصفن ثم الفتق ومنها إلى رأس المناقب ثم إلى رمة ثم إلى مكة(١٠١).

ب- طريق تهامة (الطريق الساحلي): يبدأ هذا الطريق من صنعاء ثم البون، فالوبد ثم اسهل العرفة الصرح ثم راس الشقيقه ثم حرض ثم الحضوف ثم الهجر ثم العثر ثم بيض ثم زنيق ثم صنكان ثم المعقد ثم حلى ثم الجو ثم الروقة ثم إلى السرين ثم إلى المعجز ثم الخيال يم يلملم ثم ملكان ثم مكة(١٠٢).

٤- الطريق من عمان إلى مكة المكرمة:

ترتبط عمان بمكة بطريقين سنتطرق إلى واحد منهما وهو الطريق الساحلي الذي يبدأ من عمان إلى خرق ثم عوكلان ثم إلى ساحل هباة ثم إلى الشحر ثم إلى مخلاف كنده، ثم مخلاف عبد الله بن درجج، ثم مخلاف لحج، ثم عدن ابين (مغاص اللؤلؤ) ثم إلى مخلاف بني مجيد ثم إلى المنجله، ثم إلى مخلاف الركب، ثم إلى المندب، ثم إلى مخلاف زبير ثم غلافقة، ثم إلى مخلاف عك ثم إلى الحردة، ثم مخلاف حكم، ثم إلى عترثم إلى مرمى حلي، ثم إلى السرين ثم إلى اعبار، ثم إلى المد جاب، ثم إلى الشعبية، ثم إلى منزل ثم إلى جدة ثم إلى مكة(١٠٣).

٥- الطريق من اليمامة إلى مكة المكرمة:

يصف ابن خرداذبه هذا الطريق من غير ان يذكر المسافات التي تفصل بين المنازل حيث يبدأ من اليمامة إلى العرض، ثم إلى الحديقة ثم إلى السيح ثم إلى القفية ثم إلى سعتبراء(١٠٤). ثم إلى السيد ثم إلى صهراه، ثم إلى شريفه ثم إلى القريتين من طريق البصرة حيث يلتقي بالطريق الذي يربط البصرة بمكة.

٦- وهناك عدة طرق اخرى تربط شبه الجزيرة العربية ببلاد الشام ومصر والعراق، وهي:

أ. الطريق بين بلاد الشام ومكة.

ب. طريق القوافل القديم (المعروف بالتبوكيه).

ج. الطريق الساحلي.

د. طريق نجد.

هـ. الطريق بين مصر ومكة.

و. الطريق بين العراق ومكة(١٠٥).

المبحث الثالث: طرق التجارة البرية في العراق

ان طرق التجارة البرية في العراق نوعان متداخلان فمنها طرق تجارة دولية مارة بالعراق سواء كانت نهرية أو برية وطرق قوافل وتجارة داخلية بين مدن العراق.

فطريق التجارة البحرية الذي ينتهي في البصرة يواصل طريقه إلى بغداد، حيث يتفرع إلى فرعين يتجه الاول شمالاً إلى ديار بكر ويتجه الثاني غرباً إلى دمشق ومنها تخرج فروع إلى موانئ ساحل البحر الابيض المتوسط ثم جنوباً إلى مصر بجانب ساحل غزة ثم عبر الصحراء إلى القاهرة، وفرع اخر يتجه شمالاً من دمشق إلى حلب ومن ثم إلى الاناضول ليلتقي بالطرق القادمة من اواسط اسيا(١٠٦).

وقد شهدت التجارة تطوراً كبيراً في العصورالوسطى (٤٧٦-١٤٥٣) وتميزت التجارة في هذه الفترة عن سابقتها بتصدير واستيراد مواد الكساء والغذاء وبتبادل اقتصادي اوسع وتداول نقدي اكثر واستخدم التجار وسائط نقل برية وبحرية اكثر تقدماً وامناً.

وتركز هذا التطور في اقاليم الدولة العربية الاسلامية في اسيا وافريقيا واوربا وفي الدول الاوربية(١٠٧).

ففي زمن الدولة العباسية ازدهرت التجارة واتسع نطاقها ولاسيما في العصر العباسي الاول بسبب اتساع مساحة هذه الدولة واختلاط العرب بالامم الاخرى، وتقدمهم في المدينة وكانت بغداد سوق الامبراطورية الكبيرة ومركز لتفرق خمس طرق تجارية برية:

الاول/ الطريق الشرقي، من بغداد إلى همدان وقزوين والري ونيسابور، ومرو وبخارى وسمرقند، ومن سمرقند يتفرع منه طريق إلى بلاد خوارزم واخر إلى بلاد الصين. والثاني/ الطريق الشمالي، من بغداد إلى الموصل والجزيرة ومنها إلى بلاد الروم. والثالث/ الطريق الجنوبي، من بغداد إلى واسط والبصرة.

والرابع/ الطريق الجنوبي الغربي/ من بغداد إلى الكوفة والحجاز وجنوب الجزيرة العربية والخامس/ الطريق الغربي، من بغداد إلى الرقة ومنها إلى سورية ومصر وشمال افريقيا، ثم يواصل هذا الطريق مسيرته عبر بلاد الاندلس، ثم يجتاز مضيق جبل طارق ليصل إلى طنجة، وهناك طريق اخر ينطلق من بلاد الروس إلى شمال بحر قزوين والى جنوب جرجان وبخارى، وسمرقند ثم ينحدر إلى بغداد(١٠٨).

وقد اهتمت الدولة العربية الاسلامية بانشاء وصيانة وحماية هذه الطرق ولاسيما في الفترات التي كانت فيها الحكومة قوية وحازمة، اما اهم صادرات وواردات مدينة بغداد اثناء

الخلافة العباسية، فقام تجار بغداد باستيراد القطن والرقيق والفراء والسيوف من بلاد ما وراء النهر، والورق من سمرقند، والانسجة الحريرية والفرفوري والرقيق والمسك والعقاقير من الصين، والتوابل والاحجارالكريمة والسيوف من الهند، والمسك من التبت، والمنسوجات الحريرية وزيت الزيتون والسكر والزجاج من سوريا، والجمال والخيل والجلود والعنبر والعطور والسيوف والبرود من اليمن والمنسوجات الكتانية والصوفية من مصر، والسجاد والستائر والروج من ارمينيا، والسجاد والديباج من الروم، والرقيق والسيوف وانواع الفرو والشمع والقلانس والصمغ من شرق اوربا، وفي المقابل صدر تجار بغداد الاقمشة القطنية والصوفية والكتانية والحريرية ولاسيما المناديل والارز والعمائم. كما صدروا الخزف والادوات الزجاجية والدهون والمعاجين والادوية والقمح والشعير والزيوت النباتية والحيوانية والعطور وماء الزعفران وماء السوس، وشراب العنب إلى اقاليم متعددة ومتباعدة[١٠٩].

الخاتمة

١. طرق التجارة القديمة عند العرب تتميز بامتدادها الشاسع وتعدد الشعوب والبلدان التي تمر بها كما انها مهد لأقدم الحضارات كحضارة وادي الرافدين والحضارة المصرية القديمة والحضارة الصينية والهندية.

٢. ساهم سكان شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام في تطوير الملاحة البحرية، فقد ابحروا بجرأة عبر منطقة الخليج العربي والبحرالاحمر والمحيط الهندي، كما تاجروا مع الشعوب الساكنة على سواحل تلك البحار وكانت سفنهم في تلك المرحلة سفناً بسيطة يسيرونها بمجاذيف صغيرة سموها (المردي) واستعملوا شراعاً مثلثاً.

٣. وتكمن اهمية البحث بانه يعطي صورة واضحة عن دور العرب في اكتشاف طرق التجارة سواء البحرية منها أو البرية واندفاعهم شرقاً إلى الصين ووصولهم إلى الامريكيتين غرباً واكتشافهم لطرق التجارة البرية والتي سارت في احيان كثيرة جنباً إلى جنب مع الطرق البحرية وكانت اهميتها متبادلة فكلما تأثرت الطرق البرية نتيجة المعارك والمنازعات نشطت الطرق البحرية والعكس بالعكس.

٤. كان العرب القدامى يقدرون ان بلادهم تحيطها المياه من اغلب جوانبها، لذلك ركبوا البحرللاغراض التجارية والحربية واعطوا البحر اهمية خاصة، وبرز منهم علماء

وملاحون ماهرون كما اعتبروا الرحلات جزء من حياتهم سواء في البراو البحر. وهكذا فان العالم مدين لاجدادنا في اكتشاف طرق التجارة القديمة على اختلاف انواعها.

هوامش البحث

(١) سورة قريش، الاية (١، ٢).

(٢) جورج فاضلو حوراني، العرب والملاحة في المحيط الهندي، ترجمة د.يعقوب بكر، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٢٢.

(٣) محمد سعيد الخطيب، الوضع القانوني للبحر الاقليمي، مصر، ١٩٥٦م، ص٢٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٥.

(٥) انور عبد العليم، الملاحة وعلوم البحار عند العرب، الكويت، ١٩٧٩، ص١٥.

(٦) فؤاد محمد الصفار، جغرافية التجارة الدولية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٣م، ص١٦.

* بونت: مدينة بافريقيا بين مرسى الخزر وجزيرة بني مزغناي، ياقوت الحموي، ج١، ص٥١٢.

(٧) الدكتور احمد سوسة، حضارة العرب ومراحل تطورها عبرالعصور، المكتبة الوطنية، بغداد، ١٩٧٩م، ص١٧٦.

(٨) المرجع نفسه، ص٢٧٧.

(٩) المرجع نفسه، ص١٨٠.

(١٠) انور عبد العليم، الملاحة وعلوم البحار عند العرب، ص١٧.

(١١) محمد سعيد الخطيب، الوضع القانوني للبحر الاقليمي، ص٢٧.

(١٢) انور عبد العليم، الملاحة وعلوم البحار عند العرب، ص١٩.

(١٣) جورج، لوفران، تاريخ التجارة، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، بلا.ت، ص١٥.

(١٤) طه باقر، تاريخ العراق القديم، ط٢، بغداد، ١٩٥١م، ص١٠٠.

(١٥) هاري ساكر، عظمة بابل، ترجمة: عامر سلمان، فرنسا، ١٩٧٩م، ص٣١٣.

(١٦) انور عبد العليم، المرجع السابق، ص٣٨.

(١٧) ياقوت الحموي، شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ)، معجم البلدان، دار احياء التراث العربي، بيروت– لبنان، ج١، ص١١٣.

(١٨) ابن هشام، محمد بن عبد الملك (ت٢١٨هـ)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا واخرون، دار الفكر، بيروت، بلا. ت. ج٢، ص١٥٥. الحاكم النيسابوري، ابو عبد الله محمد بن عبد الله (ت٤٠٥هـ)، المستدرك، حيدراباد– الدكن، الهند، ١٣٤١هـ، ص٣٠٦.

(١٩) ابراهيم احمد العدوى، قوات البحرية العربية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٦.

(٢٠) انورعبد العليم، الملاحة وعلوم البحار عند العرب، ص٦١.

(٢١) الدكتور عبد العزيز محمد حبيب ويوسف يحيى طعماس، جغرافية النقل والتجارة الدولية، بغداد، ١٩٨٦م، ص٣٤٨.

(٢٢) انورعبد العليم، المرجع السابق، ص٥٧.

(٢٣) عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى، العلم عند العرب واثره في تطور العلم العالمي، القاهرة، ١٩٦٢م، ص٥٣٤.

(٢٤) انور عبد العليم، المرجع السابق، ص٥٩.

(٢٥) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله محمد بن ابراهيم اللواتي الطنجي (ت٧٥٤هـ)، رحلة ابن بطوطة، مصر، ١٩٦٤م، ج٢، ص١٧٣.

* الشخص الذي يشد الواح السفن ويصلحها.

(٢٦) الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دارالمعارف، مصر، ١٩٦٣م، ج٤، ص٢٥٩.

* هو العلاء بن عبد الله بن عبدة بن مالك بن حليف بن امية، ولاه الرسول ﷺ البحرين، ولم يعزله ابو بكر ﵁ وولاه عمر ﵁ إلى ان مات سنة ٢١هـ.

(٢٧) المصدر نفسه، ج٤، ص٨١.

(٢٨) الدكتور لبيد ابراهيم احمد، الخلافة الراشدة، مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩٠م، ص١٣٥.

(٢٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٤، ص٢٥٩. كذلك ينظر، السيوطي، الحافظ جلال عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٨٧م، ص١٥٥.

(٣٠) الدكتور لبيد ابراهيم احمد، المرجع السابق، ص١٣٦.

(٣١) المرجع نفسه، ص١٣٧.

(٣٢) البلاذري، ابو العباس أحمد بن يحيى (ت٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، تحقيق عبدالله وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٣٥.

(٣٣) المصدرنفسه، ص١٤٠، كذلك ينظر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٤، ص٢٨٩-٢٩١.

(٣٤) ابراهيم احمد العدوي، قوات البحرية العربية، ص٢٥.

(٣٥) المرجع نفسه، ص١٤١.

(٣٦) انور عبد العلم، الملاحة وعلوم البحار عند العرب، ص١٣٦.

(٣٧) عبد الله بن العباس الجواري، تقدم العرب والصناعات واستاذ يتهم لاوربا، بيروت، بلا.ت، ص٣٤.

(٣٨) سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الاسلامية واثرها في الحضارة الاوربية، مطبعة دار النهضة العربية، القاهرة، ص١٢٢.

(٣٩) الدكتور عبد العزيز محمد حبيب، والدكتور يوسف يحيى طعماس، جغرافية النقل والتجارة الدولية، بغداد، ص٢٠.

(٤٠) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج١، ص٩٧.

(٤١) الدكتور صالح احمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٣م، ص٢٣٢.

(٤٢) عادل محي الدين الالوسي، تجارة العراق البحرية مع اندونيسيا حتى اواخر القرن الثالث عشر الميلادي، دار الشؤون الثقافية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٤م، ص٦١.

(٤٣) الدينوري، ابو حنيفة احمد بن داود (ت٣٨٢هـ)، الاخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٠م، ص١١٧.

(٤٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٣، ص٥٩٠.

(٤٥) الالوسي، المرجع السابق، ص٦٦.

(٤٦) الدكتور صالح احمد العلي، المرجع السابق، ص٢٣٢.

(٤٧) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٢١٥.

(٤٨) القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت٦٨٢هـ)، اثار البلدان واخبارالعباد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م، ص٣٤٢.

(٤٩) عادل محي الدين الالوسي، تجارة العراق البحرية مع اندونيسيا حتى اواخر القرن الثالث عشر الميلادي، ص٧٢.

(٥٠) احمد الشامي، العلاقات التجارية بين دول الخليج وبلدان الشرق الاقصى واثر ذلك في بعض الجوانب الحضارية في العصور الوسطى، مجلة المؤرخ العربي، عدد ١٢، ١٩٨٠م، ص٩٠.

(٥١) عادل محي الدين الالوسي، المرجع السابق، ص٧٦.

(٥٢) الدكتور لبيد ابراهيم احمد، والدكتور عبد الجبار ناجي، العمق التاريخي العربي لجزر الساحل الشرقي للخليج العربي، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، ١٩٩١م، ص١٢٦.

(٥٣) المقدسي، ابوعبدالله شمس الدين محمد بن أحمد البشاري (٣٧٥هـ)، احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، بأعتناء دي غويه، ط٢، بريل، ليدن، ١٩٠٦م، ص٤٧٣.

(٥٤) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٩٦٨.

(٥٥) ابن الاثير، عز الدين علي بن محمد (ت٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥م، ج٣، ص٤١.

(٥٦) المقدسي، احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ط٢، ص٩٣.

(٥٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص٨٩.

(٥٨) عبد الرحمن عبد الكريم العاني، عمان في العصور الاسلامية الاولى ودور اهلها في المنطقة الشرقية من الخليج العربي وفي الملاحة والتجارة الاسلامية، رسالة دكتوراه، كلية الاداب، ١٩٧٥م، ص١٧٣.

(٥٩) احمد الشامي، العلاقات التجارية بين دول الخليج وبلدان الشرق الاقصى واثر ذلك في بعض الجوانب الحضارية في العصور الوسطى، ص٩٤.

(٦٠) الدكتور فاروق عمر فوزي، تاريخ الخليج العربي في العصور الاسلامية الوسطى، ط٢، بغداد، ١٩٨٥م، ص٨٣.

(٦١) عبد الرحمن عبد ا لكريم العاني، عمان في العصور الاسلامية الاولى ودور اهلها في المنطقة الشرقية من الخليج العربي وفي الملاحة والتجارة الاسلامية، ص١٧١.

(٦٢) احمد الشامي، العلاقات التجارية بين دول الخليج وبلدان الشرق الاقصى واثر ذلك في بعض الجوانب الحضارية في العصور الوسطى، ص٨٨.

(٦٣) المقدسي، احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ص٩٢.

(٦٤) الدكتور صالح احمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري، ص٢٣١.

(٦٥) العاني، المرجع السابق، ص١٧٥.

(٦٦) المقدسي، المصدر السابق، ص٩٣.

(٦٧) الدكتور صالح احمد العلي، المرجع السابق، ص٢٣١.

(٦٨) اليعقوبي، احمد بن واضع (ت٢٨٤هـ)، البلدان، ط٣، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٥٧م، ص٧٦.

(٦٩) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج١، ص٢٩٢.

(٧٠) المصدر نفسه، ج٤، ص٣٨٧-٣٨٨.

(٧١) اليعقوبي، المصدر السابق، ص٨٥.

(٧٢) ياقوت الحموي المصدر السابق، ج٤، ص٣٦٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ج٤، ص١٧١.

(٧٤) المقدسي، احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ص٩٨.

(٧٥) اليعقوبي، البلدان ص١٤٣- ١٤٤.

(٧٦) ياقوت الحموي معجم البلدان، ج٣، ص٤٣٣.

(٧٧) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٥، ص٣٨٥.

(٧٨) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٨٢- ٢٨٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ج١، ص١٨٧.

(٨٠) اليعقوبي، المصدر السابق، ص٢٣٠- ٢٣١.

(٨١) المقدسي، احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ص٧٨.

(٨٢) اليعقوبي، المصدر السابق، ص٢٤٠-٢٤١.

(٨٣) ياقوت الحموي، المصدرالسابق، ج١، ص٣٢٦.

(٨٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٥١.

[٨٥] نعيم زكي فهمي، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب (اواخر العصورالوسطى) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م، ص١١٩.

[٨٦] ادم، متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمدعبدالهادي ابو ريدة، ط٢، بيروت، ١٩٦٧م، ج٢، ص٣٦٥.

[٨٧] جاك. س. ريسلر، الحضارة العربية، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، بلا.ت، ص١٣٢.

[٨٨] سعيد عاشور، مصر في عصردولة سلاطين المماليك البحرية،القاهرة بلا.ت، ص٢٠٨.

[٨٩] ادم متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ج٢، ص٣٦٣.

[٩٠] سعيد عاشور، مصر في عصردولة سلاطين المماليك البحرية، ص٢٠٩.

* خانفو: هو الاسم العربي الذي اطلق في القرنين الثالث والرابع للهجرة على مدينة (كانتون) ميناء الصين الواقعة على مصب النهر (سيكا ينغ) وتدعى باللغة الصينية (كوانغ تشو) كان هذا الميناء المركز التجاري الذي يصل الصين بالشعوب الاسيوية الغربية.

* مليبار: اقليم كبير عظيم يشتمل على مدن كثيرة منها: فاكنور ومنجرور ودهسل، يجلب منها الفلفل إلى جميع الدنيا وهي في وسط بلاد الهند. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٥، ص١٩٦.

[٩١] شوقي عبد القوى عثمان. تجارة المحيط الهندي في عصرالسيادة الاسلامية (٤١-٩٠٤هـ/ ٦٦١- ١٤٩٨م). سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠م، ص٩٠. كذلك ينظر: دراسات في تاريخ الحضارة العربية، لـ د.خاشع المعاضيدي ود.عبد الامير دكسن ود.عبد الرزاق الانباري، الطرق التجارية البحرية، ١٩٨٠م، ص٢٨.

[٩٢] محمد جمال الدين سرور تاريخ الحضارة الاسلامية في الشرق، ط٤، دار الفكر العربي، ١٩٧١م، ص١٥٠.

[٩٣] صالح احمد العلي، تاريخ الحضارة العربية الاسلامية، ط١، مطبعة وزارة التربية، ١٩٧٣م، ص٣٣٧.

[٩٤] الاصمعي، عبدالملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي (ت٢١٧هـ)، تاريخ العرب قبل الاسلام، تحقيق محمد حسن ال ياسين، ط١، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٩م، ص٢٨.

[٩٥] صالح احمد العلي، المرجع السابق، ص٣٢.

(٩٦) نعيم زكي فهمي، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب اواخر العصور الوسطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص١٣٩.

(٩٧) يذكر ابن خرداذبة، ابو القاسم عبدالله (ت٣٠٠هـ)، المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٨٩، أعادت طبعها مكتبة المثنى، بغداد، ص١٣٠، محطة يقال لها الشجرة بدل (الحليفة).

* منزل بين ذي الحليفة وملل يسلكه الحاج، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٢.

(٩٨) يذكر ابن رسته، ابو علي أحمدبن عمر (ت٣١٠ه)، الاعلاق النفيسة، ليدن، ١٨٩١م، ص١٧٧- ١٧٨ ان السياله هي نفسها الروحاء.

(٩٩) الادريسي، الشريف ابو عبدالله محمد (ت٥٦٠هـ)، نزهة المشتاق في اختراق الافاق، طبعة الجزائر، ١٩٥٧م، ويسمى ايضاً طريق العقبة، انظر ابن خرداذبة، ص١٤٠.

* نعمان وهو واد ينتهي ويصب إلى ودان، بلد غزة النبي ﷺ وهو بين مكة والطائف، وقيل واد لهذيل على ليليتين من عرفات. ياقوت الحموي، المصدرالسابق، ج٥، ص٢٩٣.

(١٠٠) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص٣٠١.

(١٠١) المصدر نفسه، ص٣٠٢.

(١٠٢) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص١٤٧- ١٤٨.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص١٥٠.

(١٠٤) وتذكر بأسم (الصفراء) الادريسي، نزهة المشتاق في أختراق الآفاق، ص٣٥.

(١٠٥) حقي اسماعيل ابراهيم، اسواق العرب التجارية في شبه الجزيرة العربية قبل وفي صدر الاسلام رسالة ماجستير، مقدمة إلى مجلس كلية الاداب، جامعة بغداد، ١٩٩٠.

(١٠٦) نعيم زكي فهمي طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب اواخر العصور الوسطى، ص١٤٢.

(١٠٧) الدكتور عبد العزيز محمد حبيب والدكتور يوسف يحيى طعماس، جغرافية النقل والتجارة الدولية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بيت الحكمة، ١٩٨٩م، ص٣٤٤.

(١٠٨) الدكتور حمدان عبد المجيد الكبيسي، اسواق بغداد حتى بداية العصر البويهي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٩م، ص١٨٢. كذلك ينظر: ابن حوقل، المسالك والممالك، ص٢١، ص٣٥، ٣٨، ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص١٥١.

(١٠٩) الدكتور حمدان عبد المجيد الكبيسي، المرجع السابق، ص٢٢٠.

قائمة المصادر والمراجع

القران الكريم.

أ- المصادر

الاصمعي، عبدالملك بن قريب بن علي بن اصمع الباهلي (ت٢١٧هـ).

- تاريخ العرب قبل الاسلام، تحقيق محمد حسن ال ياسين، ط١، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٩م.

ابن الاثير، عزالدين علي بن محمد (ت٦٣٠هـ).

- الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥م.

ابن بطوطة، محمد بن عبدالله بن محمد بن ابراهيم اللواتي الطنجي (ت٧٥٤هـ).

- رحلة ابن بطوطة، مصر، ١٩٦٤م.

البلاذري، ابو العباس أحمد بن يحيى (ت٢٧٩هـ).

- فتوح البلدان، تحقيق عبدالله وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧م.

ابن خرداذبة، ابو القاسم عبدالله بن عبدالله (ت٣٠٠هـ).

- المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٨٩، أعادت طبعه مكتبة المثنى، بغداد.

الحاكم النيسابوري، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (ت٤٠٥هـ).

- المستدرك، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٤١هـ.

الادريسي، الشريف، ابوعبدالله محمد (ت٥٦٠هـ).

- نزهة المشتاق في اختراق الافاق، طبعة الجزائر، ١٩٥٧م.

الدينوري، ابو حنيفة احمد بن داود (ت٣٨٢هـ).

- الاخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٠م.

ابن رسته، ابوعلي أحمد بن عمر (ت٣١٠هـ).

- الاعلاق النفيسة، ليدن، ١٨٩١م.

السيوطي، الحافظ جلال عبدالرحمن (ت٩١١هـ).

- تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٨٧م.

الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ).
- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣م.
القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (٦٨٢هـ).
- آثار البلاد واخبار العباد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.
المقدسي، ابو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد البشاري (ت٣٧٥هـ).
- أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، بأعتناء دي غويه، ط٢، بريل، ليدن، ١٩٠٦م.
ابن هشام، محمد بن عبد الملك (ت٢١٨هـ).
- السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، دار الفكر، بيروت، بلا.ت
الهمداني، ابومحمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف (ت٣٣٤هـ).
- صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن عبدالله، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٣م.
ياقوت الحموي، شهاب الدين ابي عبدالله ياقوت الحموي الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ).
- معجم البلدان، دار أحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، بلا.ت
اليعقوبي، أحمد بن واضح (ت٢٨٤هـ).
- البلدان، ط٣، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧٥م.

ب- المراجع الحديثة والمترجمة

- ابراهيم أحمد العدوي، قوات البحرية العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.
- د.أحمد سوسة، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، المكتبة الوطنية، بغداد، ١٩٧٩م.
- أحمد الشامي، العلاقات التجارية بين دول الخليج وبلدان الشرق الاقصى واثر ذلك في بعض الجوانب الحضارية في العصور الوسطى، مجلة المؤرخ العربي، عدد١٢، ١٩٨٠م.
- أدم، متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبدالهادي ابو ريدة، ط٢، بيروت، ١٩٦٧م.
- أنور عبد العليم، الملاحة وعلوم البحار عند العرب، الكويت، ١٩٧٩م.
- جورج فاضلو حوراني، العرب والملاحة في المحيط الهندي، ترجمة د.يعقوب بكر، القاهرة، ١٩٥٦م.
- جورج، لوفران، تاريخ التجارة، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، بلا.ت.

- جاك.س.ريسلر، الحضارة العربية، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، بلا.ت.
- حقي اسماعيل ابراهيم، اسواق العرب التجارية في شبه الجزيرة العربية قبل وفي صدر الاسلام، رسالة ماجستير، مقدمة إلى مجلس كلية الاداب، جامعة بغداد، ١٩٩٠م.
- د.حمدان عبد المجيد الكبيسي، اسواق بغداد حتى بداية العصر البويهي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٩م.
- سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الاسلامية واثرها في الحضارة الاوربية، مطبعة دار النهضة العربية، القاهرة.
- مصر في عصر دولة سلاطين المماليك البحرية، القاهرة، بلا.ت.
- شوقي عبد القوي عثمان، تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الاسلامية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠م.
- صالح أحمد العلي، تاريخ الحضارة العربية الاسلامية، ط١، مطبعة وزارة التربية، ١٩٧٣م.
- التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٣م.
- طه باقر، تاريخ العراق القديم، ط٢، بغداد، ١٩٥٩م.
- عبدالحليم النجار ومحمد يوسف موسى، العلم عند العرب واثره في تطور العلم العالمي، القاهرة، ١٩٦٢م.
- د.عبدالعزيز محمد حبيب ويوسف يحيى طعماس، جغرافية النقل والتجارة الدولية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، كلية الاداب، ١٩٨٩م.
- عادل محي الدين الالوسي، تجارة العراق البحرية مع اندونيسيا حتى اواخر القرن الثالث عشر الميلادي، دار الشؤون الثقافية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٤م.
- عبد الرحمن عبد الكريم العاني، عمان في العصور الاسلامية الاولى ودور أهلها في المنطقة الشرقية من الخليج العربي وفي الملاحة والتجارة الاسلامية، رسالة دكتوراه، كلية الاداب، ١٩٧٥م.
- عبدالله بن العباس الجواري، تقدم العرب واستاذيتهم لاوربا، بيروت، بلا.ت.

- فاروق عمر فوزي، تاريخ الخليج العربي في العصور الاسلامية الوسطى، ط٢، بغداد، ١٩٨٥م.
- فؤاد محمد الصفار، جغرافية التجارة الدولية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٣م.
- د.لبيد ابراهيم أحمد، الخلافة الراشدة، مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩٠م.
- د.لبيد ابراهيم أحمد ود.عبدالجبار ناجي، العمق التاريخي العربي لجزر الخليج الساحل الشرقي للخليج العربي، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، ١٩٩١م.
- نعيم زكي فهمي، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب (اواخر العصور السوسطى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.
- محمد سعيد الخطيب، الوضع القانوني للبحر الاقليمي، مصر، ١٩٥٦م.
- محمد جمال الدين سرور، تاريخ الحضارة الاسلامية في الشرق، ط٤، دار الفكر العربي، ١٩٧١م.

الصحافة العراقية وقيم المجتمع المدني

دراسة تحليلية لصفحة الرأي في جريدة الصباح

للفترة من ٢٠٠٤/١/١ إلى ٢٠٠٤/٠٦/٣١

م.م.واثق عباس عبد الرزاق

كلية الإعلام/ قسم الصحافة

المقدمة...

إن الحديث عن المجتمع المدني يرقى إلى الحديث عن المسيرة الإنسانية منذ انتقال البشر من مجتمع الصيد والرعي والزراعة إلى المجتمع الحضري، وقد كثر الحديث عن المجتمع المدني منذ سبعينات القرن الماضي، وذلك تعبيرا عن السعي الحثيث لتقوية النسيج الاجتماعي المعتمد على تعدد الأنشطة القائمة على أهداف مجتمعية يقوم بها أفراد المجتمع بصورة مستقلة عن تسلط وهيمنة الدولة.

وينصرف المدلول الذي يشير إليه مصطلح (المجتمع المدني) اليوم إلى مجتمع متكامل في دولة عصرية أو في طريقها إلى أن تكون عصرية، قادرة على التواصل بكفاءة مع الدول الأخرى، وقادرة في الوقت عينه على تلبية الاحتياجات العصرية لمواطنيها، وعلى جعلهم يشعرون بمقومات شخصيتهم، بوصفهم أفرادا متميزين ولهم دور وحضور وكرامة وحريات وحقوق وعليهم واجبات ومسؤوليات، ولهذا فان المجتمع المدني الحيوي هو الذي يتمكن أفراده من تكوين تجمعات تطوعية مستقلة عن نشاط الدولة وحركتها.

الفصل الأول

المبحث الأول: منهجية البحث.

أولاً- موضوع البحث وأهميته:

تعد فكرة المجتمع المدني وما ينبثق عنها من مؤسسات واحدة من المقدمات الرئيسة للتحول الديمقراطي، لان هذه المؤسسات بما تحمله من منظومة قيم ومناهج عمل تمارس وظائف متنوعة للتخفيف من تعسف الدولة إذ يمكن لمنظمات المجتمع المدني أن توفر ضوابط على سلطة الحكومة، ويمكنها من خلال هذا الدور أن تسهم في تحسين إدارة الحكم عبر تعزيز المساءلة والشفافية في النظام السياسي، كما يمكنها الإسهام في صياغة السياسات العامة، وحماية الحقوق، والتوفيق بين المصالح، وإيصال الخدمات الاجتماعية، وبعملها هذا تعزز منظمات المجتمع المدني الفاعلية والمشاركة في الشؤون العامة، وتقوي حكم القانون وغيرها من خصائص الحكم الصالح[١].

فالإعلام اليوم بما يمتلك من قوة وعوامل تأثير وضغط وتحكم يقوم بصنع الحدث والتحضير له في نفس الوقت[٢]، وهو ما يعني تحول وسائل الإعلام إلى وسيلة تهدف إلى

توجيه الناس، وبما أن وسائل الإعلام باتت منتشرة بنحوٍ يفوق التصور فلابد أن نتوقع لها دورا حاسما في عملية التطبيع الاجتماعي[٣].

ثانياً– مشكلة البحث:

تنبع مشكلة البحث من ملاحظة الباحث الخلل بين الأهمية التي يقوم عليها عمل منظمات المجتمع المدني ووظائفها المتعددة. والاهتمام المحدود من الصحافة بفكر ومضمون المجتمع المدني، إلى جانب أن الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع، ركزت على الأبعاد الاجتماعية لنشاط منظمات المجتمع المدني، أو على دور هذه المنظمات في الحياة السياسية دون إن تتناول تأثير الإعلام بأنواعه المختلفة في تقديم المجتمع المدني فكريا ووظيفيا إلى الجمهور وبخاصة أن مجال عمل منظمات المجتمع المدني إنما ينطلق من مجموع المواطنين وان ما يتحقق من نتائج إنما يصب في خدمة هؤلاء المواطنين الذين يقومون بتأسيس المنظمات المدنية طوعيا ومن اجل المحافظة على مصالحهم في مواجهة الدولة وسلطاتها.

ثالثاً– أهداف البحث:

لقد كان للمجتمع المدني ومنظماته دورٌ بارزٌ في إرساء مفاهيم الديمقراطية وضمان الحقوق الأساسية للإفراد، وإرساء قيم المشاركة السياسية وحقوق الإنسان، وهو بهذا المعنى يعد قوة فاعلة وضمانة من ضمانات رسوخ مفاهيم التحول الديمقراطي في أي مجتمع يأخذ بالديمقراطية منهجا في الحياة، وانطلاقا من أهمية دراسة هذا الموضوع فقد تبلورت أهداف البحث على وفق النقاط الآتية:

١. تسليط الضوء على نشأة فكرة المجتمع المدني منذ صعود البرجوازية قوةً حاكمة في الغرب وانتهاء حقبة الحكم الإقطاعي المرتبط بالملكية القائلة بالحق الإلهي للحاكم وما رافق ذلك من بروز حركات فكرية وثورات سياسية واجتماعية.
٢. دراسة التطورات التي شهدتها فكرة المجتمع المدني منذ نشأتها الأولى وحتى العصر الحديث، مرورا بالتطورات التي شهدتها الفكرة وقيمها في المجتمع العراقي.

٣. الوقوف على مدى الاهتمام الذي إعارته الصحافة العراقية لفكرة المجتمع المدني، من خلال متابعة وحصر الحيز المكاني الذي أفردته الصحف "عينة البحث " للمقالات التي تناولت قيم المجتمع المدني.

رابعاً- منهج البحث:

نظرا لطبيعة الدراسة كونها تبحث في موضوع العلاقة بين الصحافة وقيم المجتمع المدني، ولحاجة البحث لإيضاح ماهية المجتمع المدني وتطوره منذ نشأته الأولى وما شهده مفهوم المجتمع المدني من إضافات فكرية أغنته على مدى تطوره التاريخي، وجد الباحث لزاما عليه ان يتبع المنهج التاريخي[٤]، ليتقصى مصادر المعلومات المتاحة بقصد تكوين إطار معرفي عن الموضوع الذي تناولته الدراسة، وبذل الجهد للعودة إلى البدايات الفكرية والسياسية التي تزامنت مع إرهاصات ظهوره فكرة المجتمع المدني، وكذلك المتابعة التاريخية لتطور الفكرة إلى مؤسسات وتشكيلات. للوقوف على مدى التطور الذي حققته فكرة المجتمع المدني على ارض الواقع، ولتحديد القيم أو المنظومة القيمية لفكرة المجتمع المدني والتي تم على أساسها إقامة تشكيلات ومنظمات المجتمع المدني وتحديد أهدافها الحركية، ورسم العلاقة بينها وبين الدولة، وقد اوجب ذلك ان يستخدم الباحث المنهج الوصفي.

خامساً- حدود البحث ومجالاته:

تناول البحث الذي يحمل عنوان (الصحافة العراقية وقيم المجتمع المدني) تحليل مضمون مقالات الرأي في جريدة الصباح من ٢٠٠٤/٠١/٠١ إلى ٢٠٠٤/٠٦/٣١، وجاء تناول جريدة الصباح كونها أحدى الصحف الصادرة عن شبكة الإعلام العراقي، ما يعني أنها قريبة من التوجيهات الحكومية، وهي بهذا المعنى تقترب في رؤيتها من رؤية الحكومة.

وعلى الرغم من ان الدراسة حددت بالمدة من ٢٠٠٤/٠١/٠١ وحتى ٢٠٠٤/٠٦/٣١ لكن الباحث رجع إلى بواكير نشوء فكرة المجتمع المدني في محاولة منه لتأصيل القيم السائدة فيه، ولما يوفره التراث النظري لفكرة المجتمع المدني من إمكانية البحث والتقصي والمتابعة والرصد لتطور الفكرة ومنظومتها القيمية وصولا إلى تحديد ابرز القيم السائدة واعتمادها فئات رئيسة في التحليل، استدل الباحث على قيم المجتمع المدني من

خلال مسح التراث النظري، واعتماد السائد منها فئات للتحليل، أما الأعداد التي شملها البحث بالنسبة للصحيفة الصباح (١٤٤) عدداً.

سادساً- تحديد وحدات التحليل:

وجد الباحث ان المقال يعد انسب وحدة يمكن إخضاعها للتحليل، لأنها وحدة إعلامية متكاملة يستخدمها القائم بالاتصال لتقديم رسالته إلى الجمهور المتلقي، ولكون التحيز يبدو أكثر وضوحاً في المقالات والافتتاحيات[٥].

سابعاً- كيفية اختيار عينة البحث:

١- عينة البحث:

على الرغم من أن نظام الحصر الشامل يعد أفضل نظام لتحقيق نتائج أكثر صدقا، إلا أن سعة محتوى الرسائل وضخامتهُ سواء كانت في الصحف أو غيرها يجعل عملية الحصر الشامل امراً صعبا، لذلك فاللجوء إلى نظام العينة يسهل عملية البحث ويحقق نتائج لا تقل صدقا عن الحصر الشامل ولاسيما إذا مثلت العينة المجتمع الكلي تمثيلاً صحيحاً.

٢- تحديد إطار العينة:

إذا كان إطار العينة هو عبارة عن تصنيف لكل المصادر الإعلامية التي تحقق أهداف البحث وتتخذ أساساً للتصميم، فتبعاً لذلك حُدد إطار العينة وفقا لمعيار مستوى التخصص، ولذلك تحدد إطار العينة بالصحف العراقية، وحُددت صحيفة الصباح الناطقة باسم الحكومة العراقية والتي تعكس وجهة نظر الحكومة العراقية الرسمية، وقد حقق ذلك الشروط الواجب توفرها في إطار العينة من حيث الكفاية والدقة والكمال والتنظيم.

٣- تحديد حجم العينة:

يتوقف تحديد حجم العينة على نسبة التقارب الموجودة بين العينة والمجتمع الأصلي، فإذا كان هناك تجانس وتقارب قائم بين أفراد العينة والمجتمع الأصلي، فانه يمكن اخذ عينة عدد صغير ومعبر عن الواقع، وإذا كان هناك تباين كبير في أفراد المجتمع الأصلي فلابد من اخذ عينة كبيرة وعريضة حتى يمكن اخذ معلومات كافية عن

الموضوع[٦]. وبما أن اختيار عينة تمثل ١٠% من مجموع المجتمع الكلي تعد من العينات الصغيرة، وهي كافية لتمثل المجتمع تمثيلاً صحيحاً، فقد وجد الباحث أن العينة كلما زادت عن ١٠% من المجتمع أصبح تمثيلُها أكثر صدقاً، ولذلك حُدد حجم العينة بـ١٢% من حجم المجتمع الأصلي، المتمثل بأعداد صحيفة الصباح البالغ (١٤١) عددا، وعلى هذا الأساس تم اختيار (١٨) عددا كعينة ممثلة للمجتمع الكلي.

٤- تحديد نوع العينة:

لقد فرضت طبيعة الدراسة تحديد مجتمع البحث والذي تمثل في أعداد صحف الصباح للمدة من ٢٠٠٤/٠١/٠١ وحتى ٢٠٠٤/٠٦/٣٠ وعمد الباحث على اختيار الأعداد التي أخضعها للدراسة تبعا لأسلوب العينة العشوائية المنتظمة، إذ اختار الباحث أول مفردة من المصادر بطريقة منتظمة تبعا لتمثيل العينة في المجتمع الأصلي، إذ كانت الأعداد الصادرة من صحيفة الصباح خلال المدة من ٢٠٠٤/٠١/٠١ حتى ٢٠٠٤/٠٦/٣١ وهي المدة التي تشكل الحيز الزماني للبحث ١٤١ عددا وحُدد حجم العينة الافتراضية بـ(١٨) عددا وبذلك أصبح كل عدد من العينة يمثل ٨ من المجتمع الأصلي.

وقام الباحث باختيار العدد رقم (١) من الأعداد العشرة الأولى بطريقة عشوائية ثم بدا بعد ذلك بتحديد الأعداد الآتية:

بإضافة ٨ إلى المفردة السابقة، فكانت المفردة الأولى التي اختيرت عشوائيا هي العدد (١٦) في ٨ آذار/٢٠٠٤ عن صحيفة الصباح، وبعد ذلك أُضيفَ العدد ٨ إلى المفردة الأولى... الخ.

ثامناً- معوقات البحث:

يبدو إن تحديد عنوان البحث يتضمن مضامين واسعة ومتداخلة تلقي بظلال فضفاضة واسعة، لأنه يتناول علاقة الصحافة بالمجتمع المدني، ولكلا الطرفين عناوين ووظائف متنوعة لا يمكن حصرها وتحديدها بنحوٍ شامل ودقيق، وبما يجعل الخشية من الخروج عن الدقة العلمية وأمانة البحث العلمي هاجسا قائما في ذهن وضمير الباحث.

وقد وجد الباحث الكثير من المؤلفات والعناوين، التي تفتقد مقومات الرصانة العلمية، ما وضع على عاتقه جهدا كبيرا في الفرز والتدقيق.

وغني عن البيان الحديث عن تزامن انجاز البحث مع أجواء الفلتان الأمني وما يرافقه من مخاطر وتهديدات جمة ألقت بظلالها على المجتمع بنحوٍ عام، ولابد ان تسهم هذه الأجواء في تقليل فرص وصول الباحث أي باحث إلى مستوى الكمال في بحثه أو على الأقل إلى بحث يقل عدد نقاده، ومن المؤكد ان حرية الفكر، ومنها حرية البحث العلمي والعلم، قد تأثرت بشدة من تفاقم الانفلات الأمني وما صاحبه من إرهاب نفسي وفكري.

المبحث الثاني: الدراسات السابقة.

تأتي أهمية الحديث عن الدراسات السابقة التي تحتويها معظم الرسائل والاطاريح العلمية، من حقيقة مدى الاستفادة التي يحققها الباحث من طبيعة النظريات أو المناهج التي استخدمت في تلك الدراسات، فضلاً عن تحقيق واحدة من قواعد البحث العلمي القائلة بالبدء من حيث انتهى الآخرون، ومحاولة إكمال المعلومات والحقائق التي توصلت إليها الدراسات السابقة، وبما يعطي إضافات جديدة في حقل الاختصاص العلمي وتعطي الدراسات السابقة للباحث فرصة التعرف على أهم الموضوعات التي تعرضت لها تلك الدراسات، وتتيح له فرصة التركيز والتعمق بها كما ان تلك الدراسات تمد الباحث بفرضيات يمكن ان تختبر ميدانيا للتأكد من صدقيتها والتعرف على درجة اقتراب أو ابتعاد بين ما توصلت إليه الدراسة الحالية وما سبقها من دراسات في الاتجاه نفسهُ.

ووجد الباحث أن هناك دراسات عراقية وعربية وأجنبية ذات صلة بموضوع البحث ومنها:

١- دراسة فلاح حسن آل مانع الموسومة (المجتمع المدني في العراق- دراسة نظرية تحليلية في علم الاجتماع السياسي)[٧].

والدراسة أطروحة دكتوراه غير منشورة تقدم بها الباحث إلى مجلس كلية الآداب في جامعة بغداد، وتتكون من مقدمة وثمانية فصول وخاتمة واستنتاجات، وتناولت مفهوم المجتمع المدني ونظرياته من توماس هوبز وحتى كارل ماركس.

٢- دراسة فالح عبد الجبار (المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق)[٨].

وتعد هذه الدراسة من متبنيات مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ضمن مشروع المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، وتتناول الدراسة بحث مفهوم المجتمع المدني.

٣- دراسة محمد خاتمي المجتمع المدني- مقاربات في دور المرأة والشباب:

وهي سلسلة مقالات وخطب كتبها الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي تناولت التحديات الكبيرة التي يشهدها العالم وخاصة المجتمعات الإسلامية.

٤- تجمع الباحثات اللبنانيات (المجتمع المدني العربي والتحدي الديمقراطي):

وهذه الدراسة عبارة عن مجموعة من الأوراق البحثية التي قدمت لمؤتمر المجتمع المدني العربي والتحدي الديمقراطي، الذي نظمته الباحثات اللبنانيات ومؤسسة فريد رش ايبرت في بيروت بين ١٨ و٢٠ نيسان/ ابريل ٢٠٠٤.

٥- دراسة الدكتور، احمد شكر الصبيحي (مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي):

يرى الدكتور الصبيحي أن دراسته تكتسب أهميتها من تعرضها لموضوع لم يحفر عميقا في الواقع العربي ويحيط به الغموض، بسبب من حداثة تداول الموضوع في الفكر السياسي العربي، الذي لم يبدأ بتداوله إلا منذ مدة يسيرة.

٦- ومن بين المصادر الأجنبية المترجمة الدراسة التي حررها (دون الي ايبرلي):

الموسومة (بناء مجتمع من المواطنين- المجتمع المدني في القرن الحادي والعشرين) وتقع الدراسة التي ساهم في بحوثها طيف واسع من المؤلفين في خمسة أجزاء موزعة على ثلاثة وعشرين فصلا، وتناولت بحث التحولات في المجتمع المدني الأمريكي، والتعليم لبناء مجتمع مدني، والسياسة والقانون والحوار العام في أمريكا، والمؤسسات المدنية الأمريكية ونظرات على المجتمع المدني.

الفصل الثاني
المجتمع المدني في العراق

المبحث الأول : الجذور التاريخية للمجتمع المدني في العراق.

المجتمع المدني في العراق القديم:

على الرغم من أن مصطلح المجتمع المدني حديث التداول، وهو في نشأته واستخدامه شديد الالتصاق بالتجربة الغربية، لاسيما في وجهها الليبرالي- الديمقراطي، وتحديدا شديد الالتصاق بتشكيل حقوق المواطن، ووعي هذا الأخير مواطنيته في اجتماع سياسي أوربي[٩]، وشاع في بعض الأدبيات السياسية والتاريخية، ولاسيما تلك المتأثرة بنظرية (الاستبداد الشرقي)، إن الدولة في التأريخ العربي الإسلامي، دولة طاغية قابضة على المجتمع، ونافية لاستقلاليته ومدمرة لديناميته[١٠]، كما أن حداثة المصطلح قادت بعض الباحثين إلى صعوبة تلمس وجود مثل هذا المجتمع المدني في الخبرة العربية والإسلامية، ويؤكدون أن المجتمع المدني يجد أساسه الإيديولوجي في تفاعل ثلاثة نظم من القيم والمعتقدات، أولها: الليبرالية، وثانيها: الرأسمالية، وثالثها: العلمانية.

وإذا كان المغزى العام للتاريخ هو تكوين الدولة– الإمبراطورية فان العراق وبإجماع المؤرخين شهد قيام أول نظام للإمبراطورية في تاريخ البشر السياسي والذي تمثل بالدولة الاكدية والتي قامت اثر تغلب زعيم منهم وهو سرجون الاكدي على دول المدن السومرية في أواخر عصر فجر السلالات[١١]. }وكان لهذه الدولة تأثير مباشر على تطور المجتمع المدني في حضارة العراق القديم، كما كان لسرجون الاكدي مشروعٌ سياسي يتمثل في الإجمال في تأسيس جيش جديد مكنه فيما بعد من تأسيس دولة مركزية واحدة، تضم مناطق العالم الأربعة، وقد تأسست على عملية الاندماج والانصهار الكامل بين السومريين والاكديين وجميع الأقوام التي تقطن الأراضي الخاضعة للدولة الاكدية، وبما يؤكد قدرة هذه الأقوام على بناء مجتمع مديني تسود فيه روح الإبداع والتطور، ومن خصائص هذا المجتمع المدني السمات الآتية{[١٢]:

أولاً: عرفت الكتابة والتدوين في عصر سرجون تطورا كبيرا، إذ أصبحت الكتابات الملكية والوثائق التجارية تكتب باللغة الاكدية، التي لعبت دورا مهما في عملية الاندماج والانصهار الشعبي بين شعوب الدولة الاكدية.

ثانياً: تحرير الفلاحين من الاستعباد الإقطاعي، وإحلال الملكية الخاصة الصغيرة، وإنشاء ديوان لتسجيل الأملاك تسجيلا قانونيا.

ثالثاً: تجريد الكهنة من أملاك الهياكل التي كانوا يشغلونها بالوراثة، وتحرير العمال والصناع العاملين في مشاغل الهياكل الصناعية.

رابعاً: إلغاء جميع محاكم الهياكل، وإنشاء محاكم مدنية، وأصبحت الحكومة المركزية هي التي تعين القضاة الملكيين الخاضعين مباشرة لمراقبيها.

المجتمع المدني في العراق الحديث:

من المعروف أن العراق كان خاضعا للحكم العثماني إلى أن تم القضاء عليه نهائيا عقب الحرب العالمية الأولى، وقد تأثر العراق خلال هذه المرحلة بحدثين مهمين كان لهما اثر بالغ في تحديد مجرى الحياة السياسية في العراق، الأول: انتصار الثورة البرجوازية الديمقراطية في تركيا، والتي عرفت بانقلاب جمعية الاتحاد والترقي في (١٠ تموز ١٩٠٨)، حيث اضطر السلطان عبد الحميد إلى إعلان الدستور القديم الذي كان قد علقه في العام (١٨٧٨) بعد سنتين من إعلانه، والثاني: اندلاع الحرب العالمية الأولى وخضوع العراق للاستعمار البريطاني خلال الأعوام (١٩١٤– ١٩٢٠).

إن بنية المجتمع المدني في العراق كانت قائمة على أسس من التقسيمات الاثنية (العرقية)، أو العشائرية أو الطائفية، داخل المدينة الواحدة وكانت (المحلة) تشكل عالما خاصا لكل صنف اجتماعي من هذه الأصناف المذكورة، فالمدينة العراقية كانت مقسمة على عدة إحياء أو محلات منفصلة عن بعضها البعض، ومتنافرة، وكانت المحلة في المدينة والعشيرة في الريف، تشكلان ملاذا للإنسان الفرد يحتمي بها وتعبيرا جزئيا عن النزوع[١٣]، الفطري لطلب الحماية من خلال الاندماج الوحدوي في داخلها، وكما هو معلوم فأن المجتمع العراقي يتشكل من الناحية الاجتماعية من عدة قوميات، تأتي القومية العربية في مقدمتها، إذ تشكل الأغلبية الساحقة، ثم الكرد، والتركمان والأرمن وغيرهم، أما من الناحية الدينية،

فالمسلمون يشكلون ٩٥% من مجموع السكان، ثم يليهم المسيحيون إلى جانب ديانات أخرى كالصابئة واليزيدية، أما من الناحية الطبقية فالمجتمع العراقي ينقسم بصورة عامة على ثلاث طبقات رئيسة:

أولها: طبقة الإقطاعيين ورؤساء القبائل وكبار الملاكين والتجار وأصحاب الثروات، وهي الطبقة المتنفذة، التي تسيطر على أجهزة الحكم نتيجة لسيطرتها على الأرض ودعم النظام القانوني والسياسي لها(١٤)، وثانيها: طبقة الفلاحين وسكنة الأرياف والقبائل الرحل والحرفيين، وهي اكبر الطبقات عددا، إذ تبلغ ٨٠% من مجموع السكان، ويتسم وضعها بالتأخر في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتعيش حالة من الفقر المدقع والمستوى المعاشي الواطئ، ولم يكن لها وعي سياسي عالٍ، أما الطبقة الثالثة فهي الطبقة الوسطى: التي تضم صغار التجار والمثقفين والفنيين، ولم يكن لهذه الطبقة أثر يذكر في ميدان العمل السياسي(١٥).

المبحث الثاني: منظمات المجتمع المدني بعد الاحتلال الأمريكي.

كثر الحديث منذ سبعينيات القرن العشرين عن المجتمع المدني، نشاط يعبر عن السعي الحثيث لتقوية النسيج الاجتماعي المعتمد على تعدد الأنشطة القائمة على أهداف مجتمعية، يقوم بها إفراد المجتمع بصورة مستقلة عن تسلط الدولة، وأنشطة المجتمع متعددة ومتنوعة وتشمل جميع قطاعات المجتمع وطبقاته واهتماماته، ولهذا فان (المجتمع المدني) الحيوي هو الذي يتمكن أفراده من تكوين أعمالهم الجماعية وممارسة أنشطتهم بصورة مستقلة عن مؤسسات الدولة، لكن ضمن حكم القانون الدستوري العادل والمقبول من المجتمع(١٦)، وعودة الحديث عن المجتمع المدني جاءت في بعض أوجهها رداً على سلطة الحزب الواحد في الدول الاشتراكية، كما استخدم في الدول الرأسمالية رداً على بيروقراطية القرارات، وضد اقتصاد السوق، أما في البلدان النامية فكان رداً على ديكتاتوريات الحكومات وعلى البنى العضوية التقليدية في آن واحد(١٧).

ونتيجة لمجموعة من الظروف السياسية وبسبب من طبيعة النظام السياسي الشمولي الذي تناوب على العراق منذ تحوله إلى النظام الجمهوري، لم يطلّع المجتمع العراقي على عمل منظمات المجتمع المدني، لهيمنة الدولة وسيطرتها المركزية على إدارة شؤون

البلاد، وتحول المنظمات التي يمكن أن تنطوي تحت مسمى المجتمع المدني، إلى (منظمات واجهية) للحزب الواحد الذي يحتكر السلطة والقوة والموارد والبشر، وإزاء هذه الحقيقة فأن تجربة العمل بهذا النوع من المنظمات في مفهومها العام هي تجربة حديثة على المجتمع العراقي، على الرغم من قدم هذه المنظمات في بقية دول العالم، ولاسيما السائرة منها في طريق الديمقراطية.

تاريخياً كانت الأنشطة الاجتماعية محصورة عموما بالمؤسسات الدينية، وبعض الأعمال المحددة التي يؤديها القطاع العام (وهي عامة في الأساس وتتمثل بالعطاء للمحتاجين) فضلاً عن الظروف القاسية التي عاش فيها الشعب العراقي طوال العقود الماضية وما رافقها من حصار ثقافي واقتصادي شامل، حال دون الاطلاع على تجارب الدول التي سبقتنا في هذا المجال والدور الذي تقوم به منظمات المجتمع المدني.

وإذا كانت هذه المنظمات تواجّه بالرفض وبفرض الشروط الصعبة، فأن الحاجة لها عميقة في وقتنا الحاضر الذي يشهد انسحاباً ملحوظاً للدولة ولمؤسساتها واختلالاً واضحاً في أداء الدولة لوظائفها، بسبب من سياسات الاحتلال الأميركي وقراراته المرتجلة التي أصابت أنشطة الدولة في الصميم وألحقت الشلل التام بها وبوظائفها[١٨].

وبعد أن كان عمل المنظمات القائمة قبل الاحتلال الأميركي محصوراً بالأعمال الخيرية والدينية عبر منظمات خيرية دينية تفتقر إلى الشفافية في عملها مع افتقاد التنسيق والتعاون فيما بينها وعدم وضوح الرؤيا بشأن تكوينها، مما جعلها على العموم منظمات جامعة في نشاطها، وهي حصيلة منطقية لضعف التجربة وحداثتها والواقع السياسي المركزي المتشدد الذي لم يسمح بالتوسع في النشاط المدني، وقد دفعت هذه الظروف غير الملائمة ببعض الناشطين في هذا المجال إلى اعتماد التشكيلات غير الحكومية (المحلية والأجنبية) لتعمل خارج مناطق السيطرة الحكومية بما في ذلك مناطق كردستان العراق، ويؤكد تقرير حكومي }إن سقوط النظام السابق في عام ٢٠٠٣ منح المجال أمام المواطنين عامة لإنشاء منظمات غير حكومية لتعمل في كافة المجالات الإنسانية والمدنية، وعلى وفق شروط بسيطة وميسرة، وليصل عددها إلى (٢٥٣٥) منظمة{ كما يتضح ذلك من بيانات الجدول (٢)[١٩].

وتحتل المنظمات العراقية نسبة (٩٥%) من إجمالي المنظمات المدنية، بعد أن كان عددها قليلا جدا، على حين احتلت المنظمات الأجنبية نسبة (٥%) من الإجمالي في عام ٢٠٠٤ وأوضحت بيانات حكومية }إن عدد المنظمات المسجلة والمرخصة للعمل بلغ (٧٣١) منظمة تشكل نسبة (٢٨،٨%) من إجمالي المنظمات، على حين احتلت المنظمات غير المسجلة نسبة (٧١،٢%)ح[٢٠].

وبلغ عدد المنظمات العراقية المسجلة (٦٤٦) منظمة وبنسبة مقدارها (٢٦،٨%) من إجمالي المنظمات العراقية البالغ عددها (٢٤١١) منظمة ويمثل الباقي (٧٣،٢%) المنظمات غير المسجلة والبالغ عددها (١٧٦٥) منظمة، وتشترك مع هذه المنظمات منظمات أجنبية بلغ عددها (١٢٤) منظمة المسجل منها (٨٥) منظمة وبنسبة (٦٨،٥%) وغير المسجلة (٣٩) منظمة وبنسبة (٣١،٥%).

وتشير بيانات وزارة التخطيط إلى أن إجمالي عدد منظمات المجتمع المدني البالغ (٢٥٣٥) منظمة قد توزع على سبعة عشر مجال عمل داخل العراق، وفي مختلف الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والطبيعية وغيرها، ويظهر في بيانات الجدول (٢) أن المنظمات التي تقدم خدماتها في مجالات متعددة وتمارس أكثر من نشاط قد احتلت المرتبة الأولى من حيث عددها البالغ (١١٢٠) منظمة وبنسبة (٤٤%) من إجمالي عدد المنظمات المسجلة وغير المسجلة تليها بالمرتبة الثانية المنظمات التي تعمل في مجال المساعدات الإنسانية حيث بلغ عددها (٢٥٦) منظمة وبنسبة (١٠%) من الإجمالي، واحتلت المرتبة الثالثة المنظمات العاملة في مجال الخدمات العامة والبنية التحتية إذ يصل عددها إلى (١٠٣) منظمة وبنسبة (٤%).

الجدول رقم (١)

إجمالي عدد المنظمات غير الحكومية المسجلة وغير المسجلة لعام ٢٠٠٤.

المصدر: وزارة التخطيط والتعاون الإنمائي- مركز تسجيل المنظمات غير الحكومية.

ت	مجال الاختصاص	عدد المنظمات	الأهمية النسبية %
١	قضايا المرأة	٨٩	٥،٣
٢	شباب ورياضة	٥٦	٥،٣
٣	إسكان	٢٨	١
٤	زراعة	٧٥	٣
٦	ديمقراطية وحكومية	٧٢	٣
٧	تطوير اقتصادي	٩٨	٤
٨	تعليم عالي	٨٦	٤،٣
٩	بيئة	٤١	٢
١٠	معوقين	٤٥	٢
١١	حقوق الإنسان	١٦١	٣،٦
١٢	مساعدات إنسانية	٢٥٦	١٠
١٣	إعلام	٢١	١
١٤	رعاية أطفال وأيتام	٧٧	٣
١٥	صحة عامة وطب	٨٣	٣
١٦	خدمات عامة بنية تحتية	١٠٣	٤
١٧	متعددة وأكثر من نشاط	١١٢٠	٤٤

الفصل الأول
كيفية معالجة الصحافة لقيم المجتمع المدني

المبحث الأول : كيفية معالجة الصحافة لقيم المجتمع المدني.

تجمع معظم الأدبيات التي تناولت مفهوم المجتمع المدني على تصنيف وسائل الاتصال الجماهيري مكوناً من مكونات المجتمع المدني، ويذهب بعض الباحثين إلى أن الاتصال يتعدى كونه وسيلة للترابط والتماسك الاجتماعي، ليكون حلا لكثير من مشكلات الإنسان، كما أن الاتصال يعني تأسيس جماعة أو تحقيق مشاركة، وبمعنى أخر يعني التقاء الأفكار والعقول من خلال رموز مشتركة في أذهان المشاركين، وتملك وسائل الاتصال تأثيرا في تشكيل الفكر البشري وتوجيه النشاط الاجتماعي، ومع التطور الكبير في وسائل الاتصال، بدأت مضامين ووظائف جديدة لعملية الاتصال أصبحت معها وسائل الاتصال أدوات للتفكر والمشاركة والأخذ والعطاء، أي أنها تحولت إلى مجالات حية يتعايش فيها الأفراد والجماعات.

بشأن عمل مشترك أو مشروع جامع[٢١]، كما أن وسائل الأعلام تعد من المصادر الأساسية للمعلومة، والتي يبني عليها الفرد مواقفه وتقوم عليها اتجاهات الجماعة حيال الأحداث الجارية، سواء بالقبول أو الرفض، حيث تتولى وسائل الأعلام الدور الملموس في تشكيل موقف الجمهور المتلقي من القضايا المطروحة، ولا يتوقف ذلك عند تغيير الاتجاه والموقف من القضايا العامة أو الأحداث المثارة، بل يمتد إلى القيم وأنماط السلوك، مما يعني أن الأعلام عامل مؤثر على التحول.

وتنطلق من قدرة وسائل الإعلام على مخاطبة جماهير عريضة في وقت واحد، إمكانية التوجيه الجماعي نحو هدف أو قضية معينة، واستنهاض الرأي العام لعمل ما سلباً أو ايجابياً، وبث مشاعر معينة تحرك الجماهير نحو سلوك أو قرار محدد، ويمتلك الأعلام تأثيراً وفاعلية على المجتمع الإنساني من خلال وسائلة المعروفة، ولاشك أن لكل وسيلة خصائصها في التأثير وفق الجمهور المتعامل معها فالصحافة تتعامل مع قراء لهم ثقافة ما واهتمامات قومية وسياسية[٢٢]، وتعد الصحافة المكتوبة من أقدم وسائل الاتصال الجماهيري بما تمتلكه من تأريخ يناهز أربعة قرون إذا ما سلمنا أن عام (١٦٠٩)، هو عام ولادة الصحافة- الدورية الأسبوعية المطبوعة في العالم[٢٣]، والصحيفة التي شهدت تغيرات طويلة

ومعقدة في المجتمعات الإنسانية أدت إلى إرساء دعائم الصحافة وتقاليدها التي جعلت الصحيفة منذ البداية، ساحة للحوار العام والاحتجاج والتعليق السياسي(٢٤).

المبحث الثاني: علاقة المجتمع المدني بظاهرة الرأي العام.

تستمد وسائل الإعلام المختلفة والمجتمع المدني شرعية وجودها من الرأي العام، ويعد الجمهور الواعي حجر الزاوية في كافة المجتمعات المدنية وتساعد الصحافة الصارمة. إذا ما كانت نزيهة فيما يتعلق بالموضوعات محل اهتمام الرأي العام في ممارسة الضغط لتحقيق التغيير والتطوير(٢٥)، ويعد الرأي العام جوهر الجماعة الاجتماعية وهو جوهر حي، ويعد من الروابط المهمة للتركيب الاجتماعي طبقا لعلماء الاجتماع وعلم النفس(٢٦)، وتتجلى هذه الأهمية أكثر إذا ما تذكرنا ان الرأي العام يمارس نشاطه من خلال مؤسسات المجتمع المدني بما فيها الأحزاب السياسية والجامعات والاتحادات والجمعيات المهنية والثقافية والفكرية والخيرية وغرف التجارة والصناعة وهي مؤسسات خارج الإطار الرسمي للحكومة وأصبحت في ظل النظام الدولي الجديد(٢٧)، تؤدي دورا في التأثير على العمل السياسي عن طريق ممارسة الرأي العام لنشاطه من خلال هذه المؤسسات والجمعيات للتعبير عن اتجاهاته ووجهات النظر المختلفة(٢٨)، وبهذه الصورة.

فأن الرأي العام يتحول إلى المحرك الذي يحفظ للمجتمع الديمقراطي دورانه، لان الرأي العام يشكل السياسة الحكومية في النظام الديمقراطي(٢٩)، وقد ذهب الباحثون في موضوعة المجتمع المدني إلى حد دمج المجتمع المدني بالرأي العام، أو عدة معبرا عن الرأي العام حيث يرى المفكر الايطالي الماركسي غر امشي أن وظائف المجتمع المدني تعني الرأي العام غير الرسمي (أي الذي لا يخضع لسلطة الحكومة)(٣٠).

المجتمع المدني والرأي العام علاقة متلازمة:

لقد كانت القيم الرئيسة التي تشكل دعائم المجتمع الإقطاعي الأوربي، تقوم على تأبيد السلطة في يد الملوك والنبلاء والأمراء الإقطاعيين ورجال الكنيسة على السواء فالسلطة، أياً كانت ليس مردها إلى الإدارة الإنسانية بل هي سنة من سنن الله التي لا تأويل ولا تبديل لها وكانت هذه القيم تؤكد على إعلاء قيمة الإذعان والتسليم على قيمة الحرية،

وعلى ان الملكية كلها والحقوق كلها للسادة الإقطاعيين، وانه ليس على الاقنان إلا واجب العمل والتناسل(٣١)، وكانت مراكز السلطة قبل الثورة الصناعية لم تفكر إطلاقاً بمحيطها من السكان كثيرا، إلا عندما كانت تريد ان يستتب الهدوء بينهم و تحولهم إلى سكان مطيعين ومنتجين للمواد الغذائية والى مصدر للطاقة البشرية العسكرية(٣٢)، ويرى باحث في الصحافة ان ظهور الرأي العام هو المَعْلَمُ الفاصل في تحول المجتمع المدني من تكتل قبلي أو بدائي إلى (مجتمع) حيث ان التطور الاجتماعي من المرحلة القبلية إلى (المجتمع) لا يحمل دلالاته التقدمية الصحيحة إلا عبر خلق تحول نوعي في البنية الاجتماعية الثقافية لان المجتمع بذاته قد يظل تجمعا سكانيا قبليا عشائريا. فيما إذا لم يتحول ثقافيا إلى رأي عام، بمعنى ان المجتمع قبل تطوره كرأي عام هو وحده ظاهرية قائمة على التكتل القبلي والتقليدي(٣٣)، وتكاد موضوعة المجتمع المدني وظاهرة الرأي العام تتلازمان حتى الظهور الزماني لهما فبروز الرأي العام الحديث يؤرخ بالقرن الخامس عشر بالتزامن مع انطلاقة الثورة الصناعية والتقدم التقني الذي صاحبها وبضمنها تطور شبكة المواصلات التي ربطت بين الأجزاء المختلفة وقربت الناس، بخاصة بعد تطور المعارف والعلوم وظهور الصراعات بين القوى السياسية المختلفة، وحيث كان لاختراع الطباعة دورٌ بارزٌ في تسهيل نشر أفكارها وترويج النقاشات بشأنها وقد أعقب نهاية القرن الخامس عشر ظهور عصر النهضة في أوربا التي شهدت تطورا خطيرا بخصوص الدور الذي كان على الرأي الجماهيري ان يؤديه(٣٤).

الفصل الرابع
الإطار العملي

أولاً : تحليل لصفحة الرأي في جريدة الصباح.

تعد جريدة الصباح واحدة من تشكيلات شبكة الإعلام العراقي، وهي مؤسسة إعلامية تم تأسيسها بعد الغزو الأمريكي للعراق، كخدمة للبث العام، وفكرة البث العام تعتمد على مبدأ تكفل الدولة أو الميزانية العامة بأعباء تشغيل خدمة البث العام من رواتب العاملين ومستلزمات إنتاج، والشبكة غير خاضعة نظرياً لتوجيهات الحكومة أو لأية سلطة من

سلطات الدولـة، وتعمـل علـى وجـه مستقل عن أي مـن السلطات الثلاث المشكلة لسلطة الدولة.

انطلاقاً من حجم العينة الممثلة لمجتمع البحث والبالغة ١٢% من المجتمع تم اعتماد (١٨) ثماني عشرة صفحة من صفحات الرأي في الصباح، وقد لاحظ الباحث عدم ثبات رقم الصفحة السياسية فهي في الأغلب الصفحة رقم ثلاثة من الجريدة ولكنها صدرت في بعض الأحيان بنفس عنوان (السياسة) ولكن أخذت الصفحة الخامسة بدلاً من الصفحة الثالثة.

جدول رقم (٢) يبين صفحات العينة وعدد المقالات المنشورة في جريدة الصباح

عدد الصفحات	صفحات العينة	عدد المقالات المنشورة
١٤١	١٨	٦٥

إما فيما يتعلقُ بقيم المجتمع المدني في جريدة الصباح فقد جاءت القيم التأسيسية في المقدمة بـ ١٨٦ تكراراً من أصلِ ٤٠٧ تكراراً وبنسبة ٤٥,٧ % على حين احتلت القيم العامة التسلسل الثاني من حيث عدد التكرارات بـ ١٢٢ تكراراً وبنسبة ٢٩،٩%، وجاءت القيم الوظيفية بالمرتبة الثالثة من حيث عدد التكرارات بـ ٦٥ تكراراً وبنسبة ١٥،٩%، واحتلت القيم الحركية المرتبة الرابعة والأخيرة بـ٣٤ تكراراً وبنسبة ٨،٤% انظر الجدول رقم (٣).

ت	اتجاهات القيم	عدد التكرارات	النسبة المئوية
١	قيم تأسيسية	١٨٦	٤٥،٧%
٢	قيم عامة	١٢٢	٢٩،٩ %
٣	قيم وظيفية	٦٥	١٥،٩%
٤	قيم حركية	٣٤	٨،٤%
	المجموع	٤٠٧	١٠٠ %

جدول رقم (٣) يبين اتجاهات القيم في جريدة الصباح

وتعكس هذه المعطيات رغبة القائم بالاتصال في جريدة الصباح في ترسيخ المفاهيم التنظيمية لمؤسسات المجتمع المدني، ومحاولة إرساء روابط مشتركة مع التنظيمات التي تقع خارج حدودها، وخاصة المؤسسات الممثلة لسلطات الدولة، وقد عبر القائم

بالاتصال في الصباح عن هذه الرغبة باحتلال القيم التأسيسية والعامة المرتبتين الأول والثاني من عدد التكرارات.

مع الإقرار بدور المجتمع المدني ومنظماته في حركة المجتمع من خلال احتلال مجموعة القيم الوظيفية للمرتبة الثالثة وهي القيم التي تعد في صلب وظيفة المجتمع المدني ودوره كحاضنة لعملية التحول الديمقراطي، وراعياً لحقوق الإنسان وضامناً للمشاركة الواسعة في العملية السياسية، ومدافعاً ضد تعسف الدولة من خلال إقرار مبدأ سيادة القانون وضمان ترسيخ مبدأ حق الاختلاف في الرأي كخيار أصيل في مقابل الرأي الواحد الذي يوسم الأنظمة الشمولية والديكتاتورية ومن هنا فأن القيم الوظيفية وترسيخها يعد ضمانه لعملية التحول الديمقراطي من جهة، ويعطي دفعة قوية للعملية السياسية التي كانت حينذاك في طورها الجنيني، وثَمَ يمكن تفسير حرص القائم بالاتصال على الاهتمام بالمجاميع الثلاث من القيم بسعيه إلى تفعيل العملية السياسية الوليدة وصولاً إلى خلق المؤسسات الديمقراطية التي ستّشرع لاحقاً الدستور الدائم إيذاناً بانبثاق السلطات الثلاثة الممثلة للدولة، من خلال العملية الانتخابية المؤسسة للبرلمان كسلطة تشريعية رقابية، واختياره لمجلس الرئاسة الذي سيسمي طبقاً للدستور رئيساً للوزراء.

ومن واقع تراجع اهتمام القائم بالاتصال بالقيم الحركية للمجتمع المدني يمكن تأشير التطابق بين السياسة العامة لصحيفة الصباح ورؤية الحكومة التي ترى إن المجتمع المدني ومنظماته يمكن إن تفيد في دعم العملية السياسية وفي توفير مستلزمات المشاركة الجماهيرية فيها، مع السيطرة على ما اصطلح عليه حريات للمعارضة، لأن هذه الحريات وممارستها يشكلان قيداً على الحكام، ولو فسرنا الفارق الكبير في التكرار والنسب بين القيم التأسيسية والقيم الحركية لوجدنا إن اهتمام القائم بالاتصال بالقيم الأولى جاء أكثر بخمسة إضعاف اهتمامه بالقيم الثانية (١٨٦)، تكرارات للقيم التأسيسية مقابل (٣٤) تكراراً للقيم الحركية، وهذا يعني إن القائم بالاتصال يحرص على وجود قاعدة تنظيمية صحيحة لتشكيل منظمات المجتمع المدني تحترم الهيكلية وتحدد أشكال القيادة داخل منظمة المجتمع المدني، وفق نظرة تهدف إلى تحقيق أعلى مستوى للفائدة من خلال استثمار قدرات منظمات المجتمع المدني على حشد المواطنين وتثقيفهم بمتطلبات نجاح العملية السياسية، وتأثير مشاركتهم على تحقيق هذا النجاح.

وإذا كان اتجاه القيم لتأسيسه قد احتل المرتبة الأولى في تكرارات جريدة الصباح بـ(١٨٦) تكرارات من إجمالي عدد التكرارات البالغ (٤٠٧) تكراراً وبنسبة ٤٥،٧%، فأن توزيع مراتب القيم داخله قد سجل بتقدم الديمقراطية إلى المرتبة الأولى بـ(١٢٥) تكراراً من مجموع تكرارات الاتجاه التأسيسي البالغة (١٨٦) تكراراً وبنسبة ٦٩،٩%، على حين جاءت العلمانية بالمرتبة الثانية بـ(٤٥) تكراراً وبنسبة ٢٦،١%، بينما جاءت المواطنة بالمرتبة الثالثة بـ(٤٥) تكراراً، وبنسبة ٢٢،١% واحتلت قيمة الحوار المرتبة الرابعة بـ(٩) تكرارات وبنسبة ٤،٤% وكانت المرتبة الخامسة والأخيرة من نصيب قيمة الطوعية بـ(٤) تكرارات، وبنسبة ١،٩%، انظر الجدول رقم (٤).

	القيمة	عدد التكرارات	نسبتها المئوية
١	الديمقراطية	١٢٥	%٥٤،٨
٢	العلمانية	٤٥	%١٩،٧
٣	المواطنة	٤٥	%١٩،٧
٤	الحوار	٩	%٣،٩
٥	الطوعية	٤	%١،٧٥
	المجموع	٢٢٨	%١٠٠

الجدول رقم (٤) يبين عدد تكرارات القيم التأسيسية في جريدة الصباح ونسبها المئوية.

وقد جاءت القيم العامة في المرتبة الثانية في تسلسل جدول الفئات الرئيسة في جريدة الصباح و(١٣٨) تكراراً من إجمالي عدد التكرارات البالغ (٤٠٧) تكرارا وبنسبة ٢٩،٩%، واحتلت الحرية المرتبة الأولى بـ(١١٩) تكراراً من (١٣٨) تكراراً وبنسبة ٨٦،٢% في حين جاءت العقلانية بالمرتبة الثانية بـ(١٠) تكرارات وبنسبة ٧،٢%، بينما جاءت الموضوعية بالمرتبة الثالثة بـ(٩) تكرارات وبنسبة ٦،٥%، انظر الجدول رقم (٥).

ت	القيمة	عدد التكرارات	%
١	الحرية	١١٩	%٨٦،٢
٢	العقلانية	١٠	%٧،٢
٣	الموضوعية	٩	%٦،٥

	المجموع	١٣٨	١٠٠%

جدول رقم (٥) يبين عدد تكرارات القيم العامة ونسبتها المئوية في جريدة الصباح.

وجاء اتجاه القيم الوظيفية كفئة رئيسية في المرتبة الثالثة من حيث التكرارات في جريدة الصباح بـ(٦٥) تكراراً من إجمالي عدد التكرارات البالغ (٤٠٧) تكراراً وبنسبة ١٥،٩%.

واحتل حق الاختلاف كقيمة المرتبة الأولى بـ(٣٢) تكراراً من إجمالي التكرارات البالغ (٧٣) تكراراً وبنسبة ٤٣،٨%، واحتلت حقوق الإنسان المرتبة الثانية بـ(٢٥) تكراراً وبنسبة ٣٤،٢%، في حين جاءت قيمة المشاركة بالمرتبة الثالثة بـ(٩) تكرارات وبنسبة ١٢،٣%، بينما جاءت سيادة القانون بالمرتبة الأخيرة بـ(٧) وبنسبة ٩،٥%، انظر الجدول رقم (٦).

ت	القيمة	عدد التكرارات	%
١	حق الاختلاف	٣٢	٤٣،٨%
٢	حقوق الإنسان	٢٥	٣٤،٢%
٣	المشاركة	٩	١٢،٣%
٤	سيادة القانون	٧	٩،٥%
	المجموع	٧٣	١٠٠%

جدول رقم (٦) يبين عدد تكرارات القيم الوظيفية ونسبتها المئوية في جريدة الصباح.

إما بالنسبة للقيم الحركية في جريدة الصباح فقد شكلت بمجموعها (٣٤) تكراراً من إجمالي التكرارات البالغ (٤٠٧) وبنسبة ٨,٤% واحتلت المرتبة الرابعة في تسلسل تكرارات القيم.

ت	القيمة	عدد التكرارات	النسبة المئوية
١	التعددية	١٨	٤٠،٩%
٢	النقد	٨	١٨،١%
٣	فصل السلطات	٨	١٨،١%
٤	الشفافية	٦	١٣،٦%

٥	الرقابة والمساءلة	٤	٩%
	المجموع	٤٤	١٠٠%

جدول رقم (٧) يبين تكرارات القيم الحركية ونسبتها المئوية في جريدة الصباح

ويقدم الجدول رقم (٧) توضيحاً لعدد تكرارات كل قيمة من القيم الحركية، اذ احتلت التعددية المرتبة الأولى بـ(١٨) تكراراً من إجمالي التكرارات البالغ ٤٤ تكراراً وبنسبة ٤٠،٩% بينما حصلت كل من قيمة النقد وفصل السلطات على نفس العدد من التكرارات وهو (٨) تكرارات لكل منهما وبنسبة ١٨،١% وجاءت الشفافية بالمرتبة الرابعة بـ(٦) تكرارات وبنسبة ١٣،٦% في حين احتلت الرقابة والمساءلة الترتيب الأخير بـ(٤) تكراراً وبنسبة ٩% من إجمالي تكرارات الاتجاه البالغة ٤٤ تكراراً والتي تشكل ما نسبة ٩،٦% من الحجم الكلي للتكرارات في جريدة الصباح.

ثانياً- تفسير نتائج التحليل:

ومما يتقدم يتضح إن القائم بالاتصال في جريدة الصباح سعى إلى تثبيت ما يأتي:

١. تأكيد الحرص على إقامة منظمات مجتمع مدني، وربط هذه المنظمات بهدف العملية السياسية الناشئة حينذاك، من خلال التأكيد على الديمقراطية قيمة سائدة في الاهداف التأسيسية، وتحديد التوجه العلماني لتلك المنظمات بديلاً عن التقوقع الطائفي والعرقي، مع إعلاء شأن المواطنة، لتقديم مجتمع مدني ذا توجه علماني يضع المواطنة هوية فوق الهويات الفرعية في المجتمع.

ويعكس تدني مرتبة قيمتي الحوار والطوعية اللتين جاء تسلسلهما في المرتبة الرابعة والخامسة، اهتمام القائم بالاتصال في جريدة الصباح بدور منظمات المجتمع المدني كمؤسسات للتثقيف والحشد الجماهيري من اجل إنجاح العملية السياسية، وتغاضيه عن قيمتي الحوار والطوعية اللتين تشكلان قيماً أساسية لازمة لنشوء المجتمع المدني، والذي تتفق الكثير من أدبيات المجتمع المدني على وصف منظماته، بأنها تشكيلات تطوعية حرة قائمة على الحوار.

٢. حاول القائم بالاتصال في جريدة الصباح أن يعكس الأجواء السائدة بعد سقوط النظام السابق، وهي أجواء كانت تعد بالحرية لذا جاء استخدام قيمة الحرية متنوعاً في أهدافه

ولم يكن محصوراً باستخدامها قيمةً من قيم المجتمع المدني، وقد أسهم هذا التداخل أو الازدواج في استخدام (الحرية) إلى علو مرتبتها في التكرارات على حين نجد تدنياً في تكرارات قيمتي العقلانية والموضوعية، ما يعكس عدم وضوح فهم القائم بالاتصال لها تين القيمتين، ودورهما في تأسيس علاقة واضحة مع سلطات الدولة، لأن أي حوار بين طرفين يفتقد الرؤية العقلانية والحوار الموضوعي مصيره الفشل أو الصدام، فكيف الحال إذا كان مثل هذا الحوار يجري بين الدولة والمجتمع المدني؟ وكلاِ الطرفين في حوار متصل، ولا يمكن لهما إن يقطعا هذا الحوار، لأن القطيعة تعني انهيار العلاقة واللجوء إلى خيارات أخرى ليست في مصلحة البناء الديمقراطي ما يلحق أفدح الأضرار بالتجربة السياسية القائمة على أساس التحول الديمقراطي.

٣. إن القائم بالاتصال في جريدة الصباح منح حق الاختلاف هذه المرتبة المتقدمة من بين مراتب القيم الوظيفية، لارتباط هذا الحق بعملية التحول الديمقراطي، حيث إن جوهر الديمقراطية يقوم على الرأي والرأي الأخر، واحترام الاختلاف في الرأي، والاعتراف بالآخر وعدم تهميشه أو إقصائه، ويبدو أن هذه الرؤية كانت موجودة في ذهن القائم بالاتصال هدفاً عاماً وجزءاً مهماً من متطلبات الانتقال من المرحلة الشمولية إلى المرحلة الديمقراطية، والإرادة الواحدة على المرحلة الشمولية، حيث هيمن الرأي الواحد والإرادة الواحدة على مقاليد الأمور وعلى مجمل اتجاهات الحياة في المجتمع.

كما أن إعطاء حقوق الإنسان المرتبة الثانية، جاء ليؤكد القائم بالاتصال في جريدة الصباح من خلاله، على إن عصرا جديدا قد بدأ، تصان فيه كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية، وان هذه القيمة هي من القيم اللازمة لتحقيق التحول الديمقراطي، إذ لا يمكن للمواطن إن يبني تجربة ديمقراطية وهو فاقد لحقوقه وحرياته الأساسية. وجاءت المشاركة في المرتبة الثالثة، لتوضح أهمية هذه الوظيفة في الحياة الداخلية للمجتمع المدني وفي السياق العام لحركة المجتمع، لان التحول الديمقراطي وتحقيق الانجازات الديمقراطية لا يمكن إن يتم دون تحقيق مشاركة المواطنين إفراداً وجماعات.

إما سيادة القانون فقد جاءت في المرتبة الأخيرة، لان القائم بالاتصال واتساقا مع سياسة التحرير في جريدة الصباح الممثلة أو القريبة من توجهات الدولة، يرى إن هذا الواجب يقتصر على أجهزة الدولة وان إرساء القانون يقع على عاتق أجهزتها المعنية بهذا

الشأن، وفي هذه الرؤية تبنٍ واضح لرأي الدولة، وتجاهل بين لدور المجتمع المدني ومنظماته في التصدي لتعسف سلطات الدولة على المواطنين أفراداً وجماعات.

٤. إما فيما يتعلق بالقيم التي لم يولها القائم بالاتصال في الصباح أهمية كبيرة، وحاول التعامل معها على أساس ما يفيد الوضع العام، حيث اقتطعت التعددية وعددها ما يقارب نصف عدد التكرارات، والتعددية ليست قيمة ضرورية لمنظمات المجتمع المدني فحسب وإنما هي ضرورية للعملية السياسية التي كانت في بداياتها حينذاك والتي كان يعد لتأسيسها على وفق شروط التحول الديمقراطي، الذي يتطلب وجود تعددية سياسية وحزبية تسهم في بناء التجربة الديمقراطية، لذا جاء الاهتمام بالتعددية في رسائل القائم بالاتصال في الصباح جزء من الاهتمام العام بشروط التحول الديمقراطي.

ثالثاً- النتائج الختامية:

١. تعكس المعطيات السابقة رغبة القائم بالاتصال في إرساء دعائم مجتمع مدني سليم قائم على أسس تنظيمية واضحة تحدد فيها هيكلية القيادة وتمارس فيها الحياة الداخلية على وفق الأساليب الديمقراطية وتحدد العضوية وطرق الانتساب وفقاً لشروط تبتعد عن الانحياز العرقي أو الديني وبما يعلي قيمة المواطنة، وصدقية هذا الاستنتاج تنبع من عدد تكرارات اتجاه القيم التأسيسية البالغ (٤٨٥) تكراراً ومن النسبة المئوية البالغة (٤٥%) وهي من حيث عدد التكرارات ومن حيث نسبها المئوية تكاد تزيد بنسبة الضعف عن عدد ونسبة القيم العامة انظر الجدول رقم (٨).

٢. يفسر اتجاه القيم العامة واحتلاله المرتبة الثانية بـ(٢٥١) تكراراً وبنسبة (٢٣،٣%) على انه يعكس رغبة القائم بالاتصال في التأكيد على العلاقة بين المجتمع المدني وسلطات الدولة، وبما يقدم موقفاً متناسقاً بين الطرفين.

جدول رقم (٨) يبين ترتيب اتجاهات القيم ونسبها المئوية في العينة الكلية.

اتجاه القيم	التكرارات	النسبة المئوية
القيم التأسيسية	٤٨٥ تكراراً	٤٥%
القيم العامة	٢٥١ تكراراً	٢٣،٣%

القيم الوظيفية	٢١٨ تكراراً	٢٠،٢%
القيم الحركية	١١٩ تكراراً	١١%
المجموع	٧٠٧ تكرار	١٠٠%

٣. يرى الباحث أن موقف القائم بالاتصال ينبع من فهم الاستجابة لرغبات الجمهور باعتبار هذه الاستجابة من أهم المعايير التي تستند إليها (القيم الإخبارية) لان هذه القيم تؤثر على العاملين في وسائل الإعلام، سواء في اختيار المواد أو الأخبار أو الآراء التي يتيحون لها الفرصة للنشر، أو صياغتها والتعبير عنها[٣٥]، وهذا يعني أن الوسائل الإعلامية تعبر عادة عن اتجاهات الرأي العام الموجود فعلاً في تلك الجماعة أو إن تلك الأجهزة الإعلامية تعمل على تكوين تلك الآراء العامة، فهي إذن تأخذ من الرأي العام وتعطيه وتتأثر به و تؤثر فيه، وتقود الجماعة وتنقاد إليها[٣٦]، أي إن القائم بالاتصال وضع في حسبانه الاتجاه السائد حينذاك وارتباطه ببدايات تأسيس العملية السياسية وما تعنيه من استحقاقات سياسية مصيرية لأنها ستحدد صورة المستقبل السياسي للبلد، من خلال إقرار الدستور والمؤسسات التمثيلية المنبثقة عن الدستور ويرى الباحث إن القائم بالاتصال أجرى موازنة دقيقة لخلق توافق بين رؤية الجمهور الممثل للرأي العام السائد إزاء خطوات بناء العملية السياسية وبين تحديد المضمون الإعلامي الذي قام بصياغته، وان الرأي العام حينذاك أسهم في تحديد شكل الرسالة، وشكل الوسيلة، فهناك بين القائم بالاتصال والمتلقي رموزاً مشتركة، وان اخذ وضع المتلقي بنظر الاعتبار، يعد ضمانه لنجاح كاتب المقال وشيوعه، إذ يجب إن يكون معايشاً للحياة اليومية ويأخذ فكرة مادته الصحيفة من بين الناس، ورغم إن المقال يضم كمية غير قليلة من ذاتية الكاتب، لكنه أيضا ينقل للقراء ترجمة ردود أفعالهم بالنسبة لأهم الأحداث والموضوعات والمشكلات المطروحة على حياة الناس[٣٧]، وهذا يؤدي بدوره إلى تحديد أو التزام القائم بالاتصال بما يراه مهما للجمهور المتلقي من خلال الرأي العام السائد، وهذه المعرفة هي التي تحدد شكل الرسالة وشكل الوسيلة لأن تحديد شكلهما المناسب للرأي العام السائد لدى الجمهور والمناسبتين لبعضهما (الرسالة والوسيلة) والجمهور في ذات الوقت[٣٨]، سيعني حدوث الاستجابة التي تعتمد في قوتها على نسبة التوافق بين أركان العملية الاتصالية.

ويتضح مما تقدم ما يأتي:

١. إن القائم بالاتصال سعى إلى ربط رسالته الإعلامية بحاجات الفرد داخل المجتمع، وصاغ رسالته بطريقة تستدعي انتباه الجمهور وتربط الموضوع مع حاجات ذلك الجمهور.

٢. حرص القائم على اخذ فكرة المجتمع المدني من زاوية دورها في تأمين الحشد تجاه القضايا والاستحقاقات التي واكبت بدايات تأسيس العملية السياسية التي أفضت فيما بعد إلى التحول نحو الخيار الديمقراطي- التعددي، وإلغاء الفكر الشمولي.

٣. قدم القائم بالاتصال اتجاه القيم العامة على اتجاهي القيم الوظيفية والقيم الحركية، لأن هذا الاتجاه يمثل نقطة التقاء مشتركة بين مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الممثلة لسلطات الدولة، وأنه أيضا يحمل شحنة من القيم التوافقية التي يعد التركيز عليها وإبرازها ملائماً للجو السياسي العام وللرأي العام السائد، والمنشغلان وقت ذاك بخطوات تأسيس العملية السياسية، ووضع اللبنات الأولى على طريق التحول الديمقراطي.

ابرزت نتائج تحليل المضمون جملة من المعطيات التي تستوجب المناقشة المعمقة، ومن بين ابرز تلك المعطيات قلة عدد التكرارات لقيم تعد من القيم الأساسية للمجتمع المدني، حيث حصلت قيمة الطوعية على (٤) تكرارات فقط من إجمالي التكرارات البالغة (١٠٧٧)، تكراراً وبنسبة (٠،٣%)، في حين يشير الباحثون إلى جملة خصائص تتسم بها التنظيمات المدنية في مقدمتها الطوعية والانقسام النسبي، والتعبير السلمي عن الآراء والمواقف، واحترام الأخر[٣٩]، لا بل إن بعض التوصيات للمجتمع المدني ومنظماته تقرنه بالعمل الطوعي، اذ إن المجتمع المدني يشمل على المؤسسات الطوعية التي تعبر عن إرادة الناس ومصالحهم[٤٠]، وجاءت الشفافية بالمرتبة الثانية من حيث قلة عدد التكرارات بـ(١١) تكراراً وبنسبة (١%) وهي نسبة متدينة أيضا، في حين حصلت العلمانية على[٤١]، تكراراً وبنسبة (١،٢%)، ولم يكن حال الرقابة والمساءلة بأفضلل من العلمانية، إذ حصلت على[٤٢]، تكراراً وبنسبة (١،٣%)، كما حصلت قيمة النقد على (٢٩) تكراراً وبنسبة (٢،٦%)، ما يعني إن القائم بالاتصال حرص على إفراغ القيم الحركية من تأثيرها.

ولم تكن قيم التعددية والمشركة والحوار والعقلانية حاضرة بقوة في ذهن القائم بالاتصال، في حين إن المميزات الأساسية للمجتمع المدني، هي إمكانية الانضمام إليه طوعياً، وان تتم المساهمة فيه على أساس عقلاني، ويتم اتخاذ القرارات بالمشاركة القائمة

على الحوار وتبادل الرأي[٤٣]، كما أن القيم ومبادئ مثل المبادرة والحرية، والإرادة والتعددية، والعقلانية، تعد من المقومات الهامة لبناء مؤسسات المجتمع المدني[٤٤]، ويعكس هذا الإهمال لقيم أساسية قصورا في الفهم لدى القائم بالاتصال، و تجاهلاً متعمداً سببه الانشغال بالعملية السياسية التي كانت تشهد بدايات تأسيسها حينذاك ما يعني إن القائم بالاتصال سعى لإبراز الدور التأسيسي للمجتمع المدني ومنظماته من اجل استخدام منظمات المجتمع المدني كأدوات للحشد الجماهيري للمشاركة في الاستحقاقات السياسية المتمثلة بالانتخابات وبالاستفتاء على الدستور الدائم وصولاً إلى إرساء المؤسسات الدستورية الممثلة للنظام الجديد في العراق.

لم تخلُ رسائل القائم بالاتصال من مساحة تشكيك بإمكانية ثبات قيم المجتمع المدني، إذ على الرغم من المستقبل المشرق للديمقراطية، تبقى مجرد طموح وهدف، فلا توجد في الوقت الحاضر أدلة كافية على حتمية انتصارها[٤٥]، أو إن الحاجة إلى التعددية لها أسبابها المنطقية التي من أهمها تخطي حالة الإفلاس السياسي لتجربة الحزب الواحد وفلسفته، لكن التجارب التعددية في العالم الثالث ومن ضمنها العراق هي في بداياتها ومن الصعب الحكم عليها في الوقت الحاضر[٤٦]، وينتقل التشكيك أحياناً إلى صورة من التعميم ومحاولة إسقاط صور الماضي القريب على التجربة الجديدة لذا نستطيع أن نفهم لماذا لم تتسم مؤسسات المجتمع المدني (المفترضة) بأي دور واضح في الفراغ السياسي[٤٧].

تتضح ما تقدم أن الجرائد الثلاث أسهمت في تكرار المعلومات لرفع مستوى درجات التفاهم العام داخل المجتمع، إذ تشخص وسائل الإعلام قضية الصراع باعتبارها تخص الجميع، وتدفع الأفراد للبحث عن معلومات أكثر، ومن ثم فأن التغطية الإعلامية تضفي الشرعية على الحوارات والمناقشات المتعلقة بالصراع[٤٨]، ومما لاشك فيه إن وسائل الاتصال الجماهيري تؤدي دوراً أساسياً في بناء النسيج السياسي للديمقراطية، لأنها أكثر الوسائل المتاحة انتشاراً، ومن خلالها يعبر القادة عن وجهات نظرهم، ويلتمسون حشد المساندة الجماهيرية لسياساتهم[٤٩]، وتقف الصحافة في مقدمة وسائل الاتصال الجماهيري، بل أنها صارت اليوم جزءاً من نسيج الحياة اليومية للناس العاديين، وصارت تلعب دوراً في نظام الاتصال المعاصر، لا يستطيع أي بديل للصحيفة إن يلعبه[٥٠]، في حين إن التعرض لوسائل الاتصال في الدول الحديثة التي تسعى نحو التنمية السريعة متعددة الأبعاد، يعد احد

مكونات التعبئة الاجتماعية[٥١]، وتحقق وسائل الإعلام الاتصال تأثيرات واسعة في هذا المجال، لأنها تزود الفرد بخلاصات مميزة لقيم المجتمع ومستجداته، ولأن الإنسان يحتاج عادة إلى تكوين حكمة الخاص إزاء أفراد أو قضايا أو سلوكيات في مجتمعه، فأنه يستقي اغلب معارفه ومعلوماته التي تعينه على تكوين حكمة من وسائل الاتصال المختلفة [٥٢]، إن خطورة تأثير وسائل الاتصال على الناس يأتي من خلال عملها على ترتيب أولويات لهم، تكمن في اختصار الحصيلة المعرفية للجمهور على قضايا محددة، إذ يسعى الإعلام أي إعلام إلى هدف مرسومٍ يسير عليه هو السياسة الإعلامية التي يتبعها[٥٣].

رابعاً: استنتاجات وتوصيات.

من خلال دراسة موضوع الصحافة العراقية وقيم المجتمع المدني توصل الباحث إلى مجموعة من الاستنتاجات تمثلت بما يأتي:

١- إن بداية الاهتمام بفكرة المجتمع المدني ظهرت في الصحافة العراقية بعد الاحتلال الأميركي للعراق في ٢٠٠٣/٠٤/٠٩، وان هذا الاهتمام انصب على إن المجتمع المدني من حيث تشكيلاته ومؤسساته، يقع خارج سيطرة الدولة، وليس تابعا لها.

٢- ارتبط التوجه السابق في الصحافة بالحملة الشاملة ضد مخلفات النظام السابق السياسية منها والفكرية، وربط تخلف منظمات المجتمع المدني في مرحلة ما قبل ٢٠٠٣/٠٤/٠٩، بتوجهات النظام السابق ونظرته إلى المجتمع المدني ومنظماته (كواجهات) جماهيرية ومهنية للحزب الواحد.

٣- حرص القائم بالاتصال على توظيف القدرات التنظيمية لمنظمات المجتمع المدني من اجل حشد الجماهير وعلى أوسع نطاق، للمشاركة في الاستحقاقات السياسية التي رافقت عملية التحول الديمقراطي وتجاهل في الوقت عينه الوظائف الحركية للمجتمع المدني، أو حرص على وضعها في آخر قائمة الأهميات، على حين أن الوظائف الحركية والقيم الممثلة لها تعد السبب الأساسي في وجود المجتمع المدني ومنظماته كعامل ردع لهيمنة الدولة واستبداد سلطاتها.

٤- استجاب القائم بالأنصال لشروط ومتطلبات الحملة الدعائية والإعلامية الشاملة التي رافقت الشروع بتأسيس العملية السياسية، وسعى إلى تأكيد دور منظمات المجتمع

المدني كمثقف جماهيري من اجل نجاح تجربة التحول الديمقراطي، وصولاً إلى إرساء شرعية دستورية وبناء مؤسسات الدولة الجديدة.

٥- عكست رسائل القائم بالاتصال إلى حد بعيد التوجهات والأفكار التي تبناها النظام السياسي الحاكم، ما يؤكد أن وسائل الأعلام هي أدوات رئيسة تستثمرها السلطة لإيضاح توجهاتها وتثبيت مرتكزاتها السياسية.

٦- وفي كل الأحوال فأن وسائل الأعلام ملزمة أدبياً وسياسياً بأخذ موقف الرأي العام بنظر الاعتبار، حتى ولو تجاه مشكلات وقضايا بعينها، خصوصاً وان الجمهور المتلقي يعتنق بعض الآراء حين يعلم أنها تتفق مع رأي الأغلبية.

٧- إن وسائل الإعلام في العراق لما ترتق بعد إلى مستوى يتيح لها إرساء دعائم الثقافة المدنية، وما زالت أنماط هذه الثقافة ومصادرها ومكوناتها غائبة بين السطور صفحات الجرائد، أو مهشمة بسبب الهموم الأمنية والسياسية التي أخذت وتأخذ حصة الأسد من الاهتمامات اليومية للصحافة.

٨- ونحن نعيش مرحلة التغيير في حياتنا السياسية فأن حقائق المجتمع المدني وضروراته، وما يرافقها من إشكالات مؤسسية وغياب البيئة القانونية، تشكل أرضاً بكراً للباحثين والدارسين كي يسبروا غور العشرات من القضايا المعلقة والتفاصيل الغامضة لاستجلاء كوامنها وتقديم الحلول الناجعة بشأنها.

٩- إن هناك أكثر من حاجة إلى تحديد قانوني ملزم، يمكن المجتمع المدني من ممارسة واجباته بفاعلية، وبما يمنع من تحول منظماته إلى مجرد شاهد صامت، أو مجرد مجموعات للعمل الخيري، وهذا يتطلب إصدار قانون منظم لعمل مؤسسات المجتمع المدني لتمارس عملها ووظائفها في رقابة الدولة ومساءلتها طبقا لهذا القانون.

١٠- يحتاج العراق إلى سياقات محددة وواضحة وذات قوة قانونية، لإرساء دعائم ممارسات الشفافية، وعدم وضع أية عوائق قانونية أو إدارية أو اجتهادية أمام حق المواطنين أفراداً وجماعات في الوصول إلى المعلومات المتعلقة بأنشطة الدولة وحركتها.

هوامش البحث

(١) علاقة الدولة بالمجتمع المدني في الدول العربية- موقع pogar موقع الكتروني.

[٢] ساتي، حسنات عوض (الدكتورة)، المرأة العربية والإعلام: الواقع والمأمول، ورقة عمل إلى المنتدى الأول للمرأة العربية والإعلام، أبو ظبي، ٢٠٠٣.

[٣] الرميحي، محمد (الدكتور)، الإعلام والهوية الثقافية للمجتمع العربي في الخليج، الثقافة والإعلام في دول مجلس التعاون الخليجي، الكويت ١٩٤٧: ص١٨٥.

[٤] المنهج التاريخي: هو الطريق الذي يتبعه الباحث في جمع معلوماته عن الأحداث والحقائق الماضية، وفي فحصها ونقدها وتحليلها والتأكد من صحتها ومن عرضها وترتيبها وتنظيمها واستخلاص التعليمات والنتائج العامة منها والتي لا تقل فائدتها على فهم أحداث الماضي بل تتعداه إلى المساعدة في تفسير الأحداث والمشاكل الجارية وفي توجيه التخطيط بالنسبة للمستقبل، ويقوم المنهج التاريخي على أساس الفحص الدقيق والنقد الموضوعي للمصادر المختلفة للحقائق التاريخية.

انظر: عمر محمد التومي، الشيباني، مناهج البحث الاجتماعي، ط٢، الشركة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، لبنان، ١٩٧٥: ص٨١.

[٥] خضور، أديب (الدكتور)، مع صورة العرب في الإعلام الغربي، المكتبة الإعلامية، دمشق، ٢٠٠٢: ص٥١.

[٦] عبيدات، ذوقان وآخرون، البحث العلمي، مفهومه أدواته وأساليبه، دار المجدلاوي، عمان، ١٩٨٣: ص١١١- ١١٢.

[٧] آل مانع، فلاح حسن، المجتمع المدني- دراسة نظرية تحليلية في علم الاجتماع السياسي، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب جامعة بغداد، ٢٠٠٤.

[٨] عبد الجبار فالح، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٥.

[٩] كوثراني، وجيه، المجتمع المدني والدولة في التأريخ العربي، ورقة مقدمة إلى ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ص١١٩.

[١٠] نفس المصدر: ص١٢١.

(١١) باقر، طه، مقدمة من تاريخ الحضارات القديمة، القسم الأول، تاريخ العراق القديم، من مطبوعات دار المعلمين العالمية، بغداد، د.ت: ص١٢٤.

(١٢) الأشقر، أسد، تأريخ سورية، الجزء الأول، مكتبة الغساني، دمشق، ١٩٧٨: ص١٢٢-١٢٣.

(١٣) نفس المصدر السابق: ص٣٦-٣٧.

(١٤) خليل، عادل غفوري، أحزاب المعارضة العلنية في العراق ١٩٤٦- ١٩٥٤، مطبعة الانتصار، بغداد، ١٩٨٤: ص٣٠.

(١٥) نفس المصدر: ص٢٩.

(١٦) الشفافية في النشاط الاقتصادي العراقي "ندوة"، كلية الإدارة والاقتصاد- جامعة بغداد، بغداد، ٢٠٠٥: ص١١٩.

(١٧) نفس المصدر: ص١٢١.

(١٨) أصدرت الإدارة المدنية للاحتلال قرارات بحل الجيش والأجهزة الأمنية، ووزارة الإعلام، وقد أسهمت هذه القرارات في تصاعد وثائر الفلتان الأمني، وكان لها نتائج اجتماعية خطيرة أضرت بالأمن الاجتماعي بسبب فقدان مئات الألوف من العوائل العراقية لمورد رزقها الوحيد المتمثل براتب الوظيفة الحكومية.

(١٩) بيانات وزارة التخطيط والتعاون الإنمائي- مركز تسجيل المنظمات غير الحكومية للعام ٢٠٠٣.

(٢٠) نفس المصدر.

(٢١) محمد، احمد حسن (الدكتور)، الاتصال ودوره في النمو الثقافي، شبكة المشكاة الإسلامية (موقع الالكتروني).

(٢٢) نفس المصدر.

(٢٣) تودوروف، تأريخ الصحافة العالمية، ت: د.أديب خضور، المكتبة الإعلامية، دمشق، ١٩٩٠: ص١٦.

(٢٤) ديلفير، ملفين ل، وساندرا بول روكيش، نظريات وسائل الاتصال، ط٣، ت: كمال عبد الرؤوف، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩: ص٨٨.

(٢٥) مجموعة باحثين، صحافة الحرب والسلم، منشورات الاتحاد الدولي للصحافة.

(٢٦) حسين، كريم عكلة، الاتجاهات النفسية للفرد والمجتمع، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ١٩٨٥: ص٤٤.

(٢٧) يعرف احمد شريف النظام الدولي على انه مجموعة الحقائق الاقتصادية- الاجتماعية والجغرافية والسياسية التي تحكم علاقات المجتمع الدولي بكل أشخاصه ومؤسساته وبكل الأنساق القيمة والقانونية التي تعبر عن هذه الحقائق، والتي تنظم علاقات الدول بعضها ببعض، وعلاقات الدول بالمجتمع الدولي ككل، وعلاقة الدول والمجتمع الدولي بالطبيعة. لمزيد من التفاصيل راجع، احمد شريف،. مسيرة النظام الدولي الجديد قبل وبعد حرب الخليج، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩.

(٢٨) الصبيحي، مصدر سابق: ص٩٧.

(٢٩) أمري، أدوين، مصدر سابق: ص٣٨.

(٣٠) شندي، مجدي، مصدر سابق: ص٨١.

(٣١) فرحات، محمد نور، السلطة والقانون والحرية، البحث عن العدل، منشورات سطور، القاهرة، ٢٠٠٠: ص١٢.

(٣٢) بانفليد، ادوري، مصدر سابق: ص١٥.

(٣٣) السيد جاسم، عزيز، مصدر سابق: ص١٢.

(٣٤) سمسم، مصدر سابق: ص١٥٢.

(٣٥) طاش، عبد القادر (الدكتور)، الإعلام وقضايا الواقع الإسلامي، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٥: ص١٢١.

(٣٦) الهاشمي، عبد الحميد محمد (الدكتور)، المرشد في علم النفس اللأجتماعي، ط٢، دار الشؤون، جدة، ١٩٨٩: ص٢٤٨.

(٣٧) إبراهيم، إسماعيل (الدكتور)، فن المقال الصحفي- الأسس النظرية والتطبيقات العملية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١: ص ٦٨.

(٣٨) كحيل، عبد الوهاب (الدكتور)، الرأي العام والسياسة الإعلامية، مصدر سابق: ص٦٧.

(٣٩) الإسلام والديمقراطية (مجلة)، العدد ٥، حزيران/٢٠٠٤: ص١٠٦.

(٤٠) تجمع الباحثات اللبنانيات، مصدر سابق: ص٢٣.

(٤١) نفس المصدر: ص٢٣.

[٤٢] الإسلام والديمقراطية، مصدر سابق: ص١٠٦.

[٤٣] بشارة، مصدر سابق: ص٥٠.

[٤٤] إبراهيم، حسنين توفيق، مصدر سابق: ص٦٩٦.

[٤٥] الربيعي، محمود (الدكتور)، إشكالية التطبيق الديمقراطي في العراق، جريدة الصباح، ٢٠٠٣/٠٩/١٧.

[٤٦] المرسومي، عماد مؤيد، النخبة الحزبية تنشره معنى اللعبة السياسية، المؤتمر، ٢٠٠٣/٠٩/٢٧.

[٤٧] الطائي، صادق، مؤسسات المجتمع المدني في العراق، الصباح، ٢٠٠٣/٩/٢٧.

[٤٨] حماده، بسيوني (الدكتور)، دور وسائل الاتصال في صنع القرارات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣: ص١١٤.

[٤٩] المعمري، ادوين، وآخرون، الاتصال الجماهيري، ت: إبراهيم سلامة إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص٣٤-٣٥.

[٥٠] ديلفير، ملفين ل، وساندرا بول روكيتش، نظريات وسائل الإعلام، ط٣، ت: كمال عبد الرؤوف، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢: ص١٠٢.

[٥١] فلحوط، صابر (الدكتور)، ودكتور محمد البخاري، العولمة والتبادل الإعلامي الدولي، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٩: ص١١٠.

[٥٢] الحضيف، مصدر سابق: ص٣١.

[٥٣] كحيل، عبد الوهاب (الدكتور)، مصدر سابق: ص١٢٩.

المصادر والمراجع

١. إبراهيم، إسماعيل (الدكتور)، فن المقال الصحفي- الأسس النظرية والتطبيقات العملية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١.

٢. أبو زعكرك، علي رمضان، الديمقراطية والإعلام وتحقيق الحكم الرشيد، منتدى ليبيا للتنمية البشرية والسياسية (موقع الكتروني).

٣. الاتصال ودوره في النمو الثقافي، شبكة المشكاة الإسلامية (موقع الكتروني).

٤. الإسلام والديمقراطية (مجلة)، العدد ٥، حزيران/ ٢٠٠٤، ص١٠٦.

٥. الأشقر، أسد، تأريخ سورية، الجزء الأول، مكتبة الغساني، دمشق، ١٩٧٨.
٦. آل مانع، فلاح حسن، المجتمع المدني– دراسة نظرية تحليلية في علم الاجتماع السياسي، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٤.
٧. إمام، إبراهيم، فن الإخراج الصحفي، ط٢، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧.
٨. باقر، طه، مقدمة من تاريخ الحضارات القديمة، القسم الأول، تاريخ العراق القديم، من مطبوعات دار المعلمين العالمية، بغداد، د.ت.
٩. بطاطو، حنا، العراق، الكتاب الأول، الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ت: عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩٠.
١٠. بيانات وزارة التخطيط والتعاون الإنمائي– مركز تسجيل المنظمات غير الحكومية للعام ٢٠٠٣.
١١. تايلور، فيليب، قصفلا العقول، ت: سامي خيبة، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٥٦، نيسان ٢٠٠٠.
١٢. التهامي، مختار (الدكتور)، تحليل المضامين الدعائية بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، مصر، ١٩٧٥.
١٣. تودوروف، تأريخ الصحافة العالمية، ت: د.أديب خضور، المكتبة الإعلامية، دمشق، ١٩٩٠.
١٤. تيزني، الطبيب، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، دار دمشق، دمشق، ١٩٩٤.
١٥. جاكويز، رونالدن، الاعراق ووسائل الأعلم والمجتمع المدني، ت: بدر الرفاعي، الثقافة العالمية (مجلة)، الكويت العدد ١٠٠، مايو– يونيو ٢٠٠٠.
١٦. جامعة لويزيانا، المدخل في بحوث الاتصال الجماهيري، مراجعة الدكتور نواف عدوان، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٨.
١٧. جواد، عبد الستار (الدكتور)، اتجاهات الإعلام العربي– دراسة في الإعلام الانكلو– أميركي، مركز التدريب الإعلامي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٩٥.

١٨. حسين، سمير محمد (الدكتور)، تحليل المضمون، تعريفاته ومفاهيمه ومحدداته، استخداماته الأساسية، وحداته وفئاته، جوانبه المنهجية، تطبيقاته الإعلامية ارتباطه ببحوث الإعلام والدعاية الرأي العام، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٦.
١٩. حماد، مجدي، مداخلة، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية.
٢٠. حماده، بسيوني (الدكتور)، دور وسائل الاتصال في صنع القرارات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣.
٢١. خضور، أديب (الدكتور)، مع صورة العرب في الإعلام الغربي، المكتبة الإعلامية، دمشق، ٢٠٠٢.
٢٢. خليل، عادل غفوري، أحزاب المعارضة العلنية في العراق، ١٩٤٦- ١٩٥٤، مطبعة الانتصار، بغداد، ١٩٨٤.
٢٣. ديلفير، ملفين ل، وساندرا بول روكيش، نظريات وسائل الاتصال، ط٣، ت: كمال عبد الرؤوف، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.
٢٤. الربيعي، محمود (الدكتور)، إشكالية التطبيق الديمقراطي في العراق، جريدة الصباح.
٢٥. الرشيدي، بشير (الدكتور) البناء القيمي في المجتمع الكويتي، مكتب الإنماء الاجتماعي الديوان الاميري، الكويت، ١٩٩٧.
٢٦. الرميحي، محمد (الدكتور) الإعلام والهوية الثقافية للمجتمع العربي في الخليج، الثقافة والإعلام في دول مجلس التعاون الخليجي، الكويت، ١٩٤٧.
٢٧. ساتي، حسنات عوض (الدكتورة)، المرأة العربية والإعلام: الواقع والمأمول، ورقة عمل إلى المنتدى الأول للمرأة العربية والإعلام، أبو ظبي، ٢٠٠٣.
٢٨. سالم، نادية، تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية، دار المساحة للطبع، القاهرة، ١٩٨٢.
٢٩. السويدي، توفيق، مذكراتي: نصف قرن من تأريخ العراق والقضية العربية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٩.
٣٠. السيد جاسم، عزيز، مبادئ الصحافة في عالم المتغيرات، آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٥.
٣١. الشفافية في النشاط الاقتصادي العراقي (ندوة)، كلية الإدارة والاقتصاد- جامعة بغداد، بغداد، ٢٠٠٥.

٣٢. الصباح، عدنان، الإعلام ودور المنظمات غير الحكومية في تطبيق وحماية حقوق الإنسان، فلسطين (نشرة الكترونية)، الجمعة ١٧ كانون الأول ٢٠٠٤.
٣٣. الطائي، صادق، مؤسسات المجتمع المدني في العراق، الصباح.
٣٤. طاش، عبد القادر (الدكتور)، الإعلام وقضايا الواقع الإسلامي، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٥.
٣٥. طعمة، شذى (الدكتور)، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٧.
٣٦. عبد الجبار فالح، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٥.
٣٧. عبد الرحمن، عواطف (الدكتورة)، وأخريات، تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣.
٣٨. عبيدات، ذوقان وآخرون، البحث العلمي، مفهومه أدواته وأساليبه، دار المجدلاوي، عمان، ١٩٨٣.
٣٩. العقابي، جبر مجيد حميد (الدكتور)، عن طرق البحث الاجتماعي، دار الكتب للطباعة والنشر جامعة الموصل، الموصل، ١٩٩١.
٤٠. علاقة الدولة بالمجتمع المدني في الدول العربية- موقع- pogar موقع الكتروني.
٤١. عليان، بسام، الإعلام المطلوب، المصدر، (المصدر)- موقع الكتروني.
٤٢. عمر، فاروق علي، وسائل الاتصال الحديثة والرأي العام، أطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى كلية الإعلام- جامعة بغداد، ٢٠٠٤.
٤٣. عمر محمد التومي، الشيباني، مناهج البحث الاجتماعي، ط٢، الشركة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس لبنان، ١٩٧٥.
٤٤. عيسى، نهوند القادري، المجتمع المدني حقل مناورة باسم الرأي العام، المجتمع المدني العربي والتحدي الديمقراطي (مؤتمر)، تجمع الباحثات السياسيات، بيروت، ١٨-٢٠ نيسان- ابريل ٢٠٠٤.
٤٥. فلحوط، صابر (الدكتور)، ودكتور محمد البخاري، العولمة والتبادل الإعلامي الدولي، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٩.

٤٦.كحيل، عبد الوهاب (الدكتور)، الرأي العام والسياسة الإعلامية.
٤٧.كوثراني، وجيه، المجتمع المدني والدولة في التأريخ العربي، ورقة مقدمة إلى ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
٤٨.محمد، احمد حسن (الدكتور)، الاتصال ودوره في النمو الثقافي، شبكة المشكاة الإسلامية (موقع الالكتروني).
٤٩.المرسومي، عماد مؤيد، النخبة الحزبية تنشره معنى اللعبة السياسية، المؤتمر، جريدة الصباح.
٥٠.المصمودي، مصطفى (الدكتور)، وظائف أجهزة الإعلام ووظائف أجهزة الثقافة– التكامل بين أجهزة الإعلام وأجهزة الثقافة في الوطن العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٧٤.
٥١.المعمري، ادوين، وآخرون، الاتصال الجماهيري، ت: إبراهيم سلامة إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١.
٥٢.نظمي، وميض جمال عمر (الدكتور)، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.
٥٣.الهاشمي، عبد الحميد محمد (الدكتور)، المرشد في علم النفس اللاجتماعي، ط٢، دار الشؤون، جدة، ١٩٨٩.
٥٤.الهيتي، هادي نعمان (الدكتور)، صحافة الأطفال في العراق نشأتها وتطورها مع تحليل لمحتواها، ط٢، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٩.
٥٥.الوردي، علي (الدكتور)، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٥.
٥٦.الياسري، قيس (الدكتور) وآخرون، الفنون الصحيفة، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩١.
٥٧.يبرين، ميل بير، الديمقراطية وبدائلها في نظام عالمي الحكم، ت: دشهرت العالم، الثقافة العالمية (مجلة) الكويت، العدد ١٠٠، مايو– يونيو ٢٠٠٠.